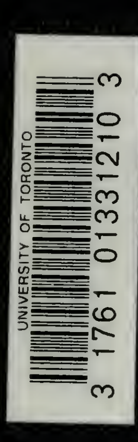
Nietzsche

von

Richard M. Meyer



Nietzsche

Sein Leben und seine Werke

Von

Richard M. Meyer

Mit zwei Bildnissen



C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck München 1913

Karl Joël

dem Kulturphilosophen

und

Edvard Lehmann

dem Religionsphilosophen

freundschaftlich zugeeignet

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Solche Menschen leben in ihrem eigenen Sonnensystem; darin muß man sie aufsuchen.

Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen; Werke 10, 45.

Vorwort.

Die Vorarbeiten zu diesem Buch reichen bis in das Jahr 1894 zurück. Später habe ich dann Vorlesungen über Nietzsche gehalten; obwohl ich von Beruf deutscher Philolog bin. Und aus diesem Grunde hätte ich vielleicht auch das Buch nicht schreiben dürfen? aus diesem Grunde hab ich's aber geschrieben.

In achtzehn Jahren ändert sich manche Anschauung, manche Überzeugung, und vieles ist aus meinen Entwürfen ausgeschieden; aber meine Vorstellung von Friedrich Nietzsches Bedeutung für die deutsche Kultur ist immer nur fester geworden. Ich meine nicht bloß den großen Stilisten — viele Leute sprechen bei uns dies geringschätzig aus, was bei anderen Nationen allein schon die Unsterblichkeit sichern würde! Ich meine auch nicht bloß den Philosophen, dessen Gedanken für unsere Literatur so bedeutungsvoll geworden sind wie unmittelbar vielleicht die keines zweiten Denkers. Sondern ich meine vor allem die Persönlichkeit des Mannes, der mit leidenschaftlichem Eifer nach Wesen und Aufgabe der deutschen Kultur suchte und der, mochte er sich auch gleich andern großen Patrioten eine lange Zeit verbittert abseits stellen, doch nie dies Ziel innerlich aufgegeben hat. Die deutsche Philologie als die Wissenschaft vom deutschen Geiste dürfte an dem größten neueren Deuter und Wegweiser dieses Geistes auch dann nicht vorübergehen, wenn er wirklich, wie man uns aufreden will, kein Philosoph gewesen wäre. „Ich beklage eine Erziehung," sagt Nietzsche selbst, „bei der es nicht erreicht ist, Wagner zu verstehen, bei der Schopenhauer rauh und mißtönend klingt; diese Erziehung ist verfehlt." Daß sie wiederum den Anschluß an ein großes Ereignis der deutschen Geistesgeschichte verfehle, ist kaum zu befürchten; aber nach Philosophen, Theologen, Ästhetikern möchte auch der deutsche Philolog

seinen Teil dazu beitragen, daß Nietzsche als „deutsches Ereignis" angesehen und gewürdigt werde.

Diese Absicht brachte eine gewisse Breite der Anlage mit sich. Was in Nietzsche typisch ist oder zeitlich bedingt, das mußte für seine Persönlichkeit und sein eigenstes Wirken den Hintergrund bilden. Die historische Betrachtung darf auf solche Breite wohl kaum verzichten; wen nur dieser merkwürdige Einzelne als solcher interessiert, den bitte ich, die Lektüre gleich mit dem fünften Kapitel zu beginnen.

Berlin, 27. Juli 1911.

Inhalt.

Einleitung.

Außer den Namen Goethes und Bismarcks wird in unsern Tagen keiner in Deutschland häufiger gehört als der Friedrich Nietzsches. Für Anschauungen, die kaum noch Berührungspunkte besitzen, ist dieser Name zum Feldgeschrei geworden; und keinen Dichter oder Denker, Künstler oder Reformator glaubt man genügend geehrt zu haben, wenn man ihn nicht irgendwie mit Nietzsche verglichen hat. In erstaunlicher Schnelle ist sein Grab von einer unendlichen Literatur überbaut worden; und der in den Jahren des höchsten Schaffens klagen mußte, er spräche für niemandes Ohr, der möchte wohl noch heftiger klagen, könnte er die alle prüfen, die ihn heut zu kennen scheinen.

Denn wohl dürfte man die Frage aufwerfen, ob Friedrich Nietzsche damals nicht besser gekannt war, als wenige mit dem geheimen Stolze des Schatzfinders seine Werke wie köstliche Andachtsbücher hüteten. Er selbst hat es geschildert, wie nach Buddhas Tod noch lange düster und drohend sein Schatten auf Erden lag: nach dem Tod des Gottes mußte der noch bekämpft werden. Aber mit dem Schatten Nietzsches haben mehr noch seine Verehrer zu kämpfen als seine Feinde; wie er denn als Mensch sowohl wie als Denker das Schicksal gehabt hat, wenige wirklich gefährliche Feinde zu finden, aber nicht wenige verhängnisvolle Freunde. Ein paar Schlagworte, außerhalb des Zusammenhangs schwer zu verstehen und selbst in ihrer historischen Entwicklung nicht leicht zu fassen, schweben um sein Grab wie Gespenster, die eine wirkliche Annäherung verhindern wollen. „Übermensch“, „blonde Bestie“, „Jenseits von Gut und Böse“, „Umwertung aller Werte“ —; alle Schlagworte des Mythenzerstörers haben neue Mythen erzeugt, hinter denen die Wirklichkeit erst wieder zu suchen ist. Und mit

blindem Eifer kämpft man nun für oder wider — nicht für oder wider den wahren Nietzsche, sondern für oder wider jene selbstgeschaffenen Gespinste.

Glücklicherweise hat es auch an ernster Arbeit nicht gefehlt, die durch diese neue Hinterwelt zu seiner Götzendämmerung, zu seiner Morgenröte vorzudringen sucht. Es ist sogar eine stattliche Reihe solcher Schriften vorhanden. Daß die unvergleichliche Energie der Schwester die Dokumente seines Lebens mit solchem Eifer sammelte und die Ergebnisse seines Lebens mit solcher Uneigennützigkeit allgemein zugänglich machte, wie noch nie Lebensgeschichte und Werke eines großen Künstlers und Philosophen zur Grundlage weiterer Forschung gemacht worden sind, das hat sich in ausgezeichneten Studien belohnt, von denen an dieser Stelle nur die Darstellung von Henri Lichtenberger, Raoul Richter, Aloys Riehl, Georg Simmel, Hans Vaihinger und Wilhelm Weigand sowie die Einzeluntersuchungen von Erich Eckertz, Karl Joel und Julius Zeitler mit Dank genannt seien. Aber auch abseits von diesem Kreise oder ihm sogar feindlich haben Lou Andreas-Salomé oder neuerdings Ernst Horneffer, P. Fischer und andere das Verständnis Nietzsches gefördert. Und an den verschiedensten Orten taucht manchmal unerwartet eine Erkenntnis, eine Vermutung, ein Urteil auf, die manches gedankenlose oder gedankenschiefe Buch aufwiegt, das ein Biograph Nietzsches leider nicht ungelesen lassen durfte.

Man könnte schon jetzt eine Geschichte des Nietzschestudiums schreiben; aber sie würde im wesentlichen wohl nur illustrieren, was ich im allgemeinen auszuführen hatte. Hier habe ich vielmehr nur kurz zu berichten, was ich selbst geben möchte und wie ich mich zu früheren Arbeiten zu stellen gedenke.

Darf ich einen Augenblick lang von mir selbst reden, so möchte ich auf mich anwenden, was Nietzsche von Schopenhauer sagt: „Ich gehöre zu den Lesern Nietzsches, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, daß sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat.“ Ich hatte vor fünfundzwanzig Jahren schon recht eifrig ge-

lesen, was für besonders schön oder bedeutend galt; ich wußte von manchem bei uns noch fast unbekannten Schriftsteller, — aber Nietzsches Namen hatte ich noch nie gehört, als auf einem Spaziergang ein Bekannter mir sagte: „Jenseits von Gut und Böse — das müssen Sie lesen." Es war der Anfang einer langen und treuen Liebe. Und wenn ich diesem günstigen Umstand, daß ich den noch unberühmten Nietzsche kennen lernen durfte, Augenblicke größeren geistigen Glücks verdanke als alle die, auf deren Tisch vorgegessen Brot kommt (man gönne uns Älteren wenigstens diese beglückende Vorstellung!), so schätze ich doch ein anderes noch höher. Ich konnte mich von Anfang an selbständig in Nietzsches Schriften vertiefen, mir ein eigenes Verhältnis zu seiner Persönlichkeit bilden. Ich war nie genötigt, für oder wider ihn „unbedingt" Stellung zu nehmen; ich brauchte keine leeren Erörterungen über jene Schlagworte mitzumachen; und ich kam an die Schriften, die über ihn handelten, mit unabhängigem Urteil heran. Vom ersten Augenblick an war ich sein begeisterter Verehrer; sein „Anhänger" bin ich nie gewesen. Seine Widersprüche brachten mich in keine religiöse Angst und zwangen mir keine theologisierenden Beschwichtigungsversuche auf. Daß ich Nietzsche kennen lernte, so kennen lernte, zähle ich zu den entscheidendsten und glücklichsten Erlebnissen; und ich glaube, ich darf es dazu zählen, weil es mich nicht gebunden, sondern freier gemacht hat.

Ich habe dann auch Frau Elisabeth Förster und dem Kreise des Nietzsche-Archivs persönlich näher treten dürfen; daß diese Beziehungen zu einem jähen und verletzenden Ende gekommen sind, trübt mir nicht den Blick für ihren Reiz und ihre Bedeutung. Orthodox bin ich auch da nicht gewesen und habe z. B. schon damals meine Bedenken über die heftige Polemik der großen Biographie wider Lou Andreas und ihr Nietzschebuch nicht verschwiegen. Ich habe, wie es meine Pflicht war, aus Schriften aller Art zu lernen versucht und bin natürlich nicht imstande, an jeder Stelle anzugeben, ob ich meine Ansicht vielleicht einem oder dem andern Vorgänger verdanke; die starke Wirkung insbesondere

1*

von Elisabeth Förster-Nietzsches Lebensgeschichte ihres Bruders und von ihren Begleitworten zu der großen Ausgabe ist ebenso selbstverständlich, wie sie auch nach meinem heutigen Urteil berechtigt ist. Aber immer suchte ich Friedrich Nietzsche selbst zu sehen — meinen Nietzsche, gewiß, denn ich bin kein objektiver Spiegel. Und eben deshalb habe ich, um mich von subjektiven Eindrücken tunlichst zu befreien, zu immer anderen und weiteren Vergleichen und Messungen greifen müssen.

Als ich zum erstenmal — und 1902 wohl noch als einer der ersten — eine Vorlesung über Nietzsche halten wollte, erinnerte ich mich des einzigen Mals, daß ich den unvergeßlichen Heinrich von Stein gesehen habe. Er verhandelte mit dem Dekan unserer Fakultät wegen einer Vorlesung über Richard Wagner. Sie war in das Vorlesungsverzeichnis unter der Rubrik „Musikwissenschaft" (oder ähnlich) aufgenommen worden; Stein protestierte lebhaft: er wolle Wagner nicht bloß als Musiker darstellen, sondern als Kulturfaktor. (Es waren nicht die Worte, aber der Sinn.) Auch ich will Nietzsche darzustellen versuchen nicht bloß als Künstler oder Philosophen oder Reformator, sondern als Mitschöpfer und Symbol der Kultur unserer Tage und künftiger Tage. Eben deshalb aber muß der Rahmen weit aufgespannt werden. Herman Grimm sagt einmal, daß man die Bedeutung eines Mannes daraus ermessen könne, wie weit der Hintergrund für sein Verständnis aufgebaut werden müsse; dies Merkmal zeugt für die hohe, in jedem Sinn ganz ungewöhnliche Bedeutung Friedrich Nietzsches. Sie wird ja heut auch eigentlich nur noch von zwei Seiten abgestritten: zum Teil von der schulmäßigen Philosophiegeschichte, durchweg von der Bayreuther Orthodoxie. Wir nehmen sie hier ohne viel Polemik als Tatsache und suchen sie als solche zu verstehen und zu erklären.

Hieraus ergibt sich unsere Gliederung. Wir scheinen uns erst weit von Nietzsche zu entfernen; aber ich glaube, daß wir uns auf diesen Umwegen ihm erst recht nähern; denn wo des Menschen schärfste Widersprüche wohnen, da ist das tiefste Geheimnis seines

Wesens verborgen. Die törichte Meinung freilich, als könne irgendwann durch Analyse und Synthese die Individualität eines großen Menschen in der Beschreibung festgelegt werden, muß man uns nicht schuld geben. (Man wird es aber doch tun; es ist eine so bequeme Art der Kritik, abgelehnte Vorwürfe um so entschiedener zu erneuern!) Wir wollen nur die Elemente möglichst vollständig ergründen; die Mischung bleibt unaussprechlich wie jede Individualität.

So gehen wir also von den allgemeinen Voraussetzungen seines Wesens zu den persönlichen über und fassen diese wiederum als Voraussetzungen für seine Werke. Denn mit der gleichen Notwendigkeit, wie der gute „Fabelbaum" Lafontaine seine Erzählungen wachsen ließ, brachte diese nie ruhende Natur ihre Ideen, ihre Schriften, ihre Weltanschauung hervor. Was aber höher stehe: ob diese Werke, in denen sein einziges Wesen sich bekundet, oder diese Persönlichkeit selbst, wie die Werke sie uns bezeugen, das abzuwägen bleibe den Totenrichtern überlassen: wir haben es mit dem lebendigen Friedrich Nietzsche zu tun.

I.

Die große Wegscheidung.

Die modernste Naturforschung sucht alles Geschehen auf „Energie" zurückzuführen: weder „Kraft" an sich noch „Stoff" erkennt sie an, nur bewegte Kraft, die in ihren wechselnden Richtungen und Massen die unendliche Fülle der Erscheinungen schafft — eine Lehre, an die ein Schopenhauers größtem Schüler und Fortsetzer gewidmetes Buch wohl erinnern darf. In gleichem Sinne ließe sich auch eine rein „energetische" Darstellung der Geistesgeschichte aufbauen: ein Versuch, alles geistige Tun und Werden in das Spiel immer gleicher, aber in Kraft und Richtung immer wechselnder Tendenzen aufzulösen. Aber wenn diese Aufgabe zunächst selbst einfacher scheinen könnte als jene der Naturphilosophie — denn die Tendenzen sind uns unmittelbar verständlich; wir können sie in uns psychologisch reproduzieren —, so scheitert ihre Durchführung doch an der unendlichen Fülle der Mischungen, der Berührungen, der Schattierungen.

Ein großes Mittel gibt es freilich, in das Chaos der geistigen Bestrebungen der einzelnen und aller einen Schein von Ordnung zu bringen: es ist das große Denkmittel des Gegensatzes. Je zwei und zwei ordnen wir jene Richtungen zusammen. Ob Dante von dem kranken Florenz spricht, das in seinem politischen Fieber sich bald auf eine Seite wirft bald auf die andere; ob Luther die menschliche Vernunft dem betrunkenen Reiter vergleicht, der von dem Roß herab bald auf die eine Seite fällt bald auf die andere; ob endlich Goethe ein großes System von Gegensätzen aufstellt, deren „Polarität", deren periodischer Wechsel das Klima bestimmt und den Verlauf der Kunstgeschichte beherrscht — in allen Fällen werden die zahllosen Formen politischer Parteinahme, wissenschaft-

licher Hypothesen, atmosphärischer Grunderscheinungen auf einen regelmäßigen oder unregelmäßigen Tausch entgegengesetzter Tendenzen zurückgeführt.

Und wir können diese Vereinfachung nicht entbehren. Auf die Gefahr hin, daß wir unter Stichworten wie „liberal" oder „romantisch" oder „individualistisch" weit auseinanderliegende Einzelerscheinungen zusammenfassen, müssen wir sammeln, was den „konservativ", „klassisch", „kollektivistisch" zu nennenden Phänomenen gemeinsam gegenüberzustehen scheint.

Auch rechtfertigt der Verlauf der Geschichte selbst diese Anschauungsweise. Denn von Zeit zu Zeit treten diese Tendenzen rein, scharf, mächtig hervor und finden sich dann stets mit der ihnen gegenübergeordneten in einem leidenschaftlichen Kampf. Von Zeit zu Zeit kommt es zwischen den Individuen, den Generationen, den Völkern zu großen Scheidungen, bei denen mehr oder minder bewußt das Wort ertönt: Geh du linkswärts, laß mich rechtswärts gehen. Historische Momente wie der der Reformation oder der französischen Revolution geben uns ein Recht, die Entwickelung der Menschheit von großen Gegensätzen beherrscht sein zu lassen. Denn in solchen großen Augenblicken — wir pflegen sie wohl „Übergangszeiten" zu nennen — wird uns deutlich, was undeutlich immer vorhanden ist; wie in einer plötzlichen Krisis Brüder, die lange nebeneinander hergegangen sind, sich mit einem Male als geborene Feinde erkennen.

Daß aber solche Augenblicke höchster Spannung eintreten, liegt sowohl in der Entwickelung der Tendenzen selbst begründet als im Wesen der Menschen. Es gibt Zeiten und Völker und Geschlechter, die tiefer empfinden als andere, oder die doch in bestimmten Fragen tiefer empfinden. Religiöse Probleme, wie sie das sechzehnte Jahrhundert erschütterten, hätten das achtzehnte gleichgültig gelassen, ästhetische Streitfragen, die dies in Erregung versetzten, hätte Luthers Zeit nicht einmal verstanden.

Das gleiche aber gilt auch für die Individuen. Niemand reagiert auf jegliche Tendenz. Aber je tiefer eine Natur organisiert

ist, desto lebhafter zittern in ihr alle großen Gegensätze der Zeit nach, kämpfen und mischen sich; je größer ein Charakter angelegt ist, desto leidenschaftlicher sucht er sie zu überwinden. Unsere Psychologen, Dichter oder Historiker, haben mit vollem Recht immer wieder jene Kontraste betont, die das Seelenleben Luthers oder Friedrichs des Großen, Goethes oder Bismarcks erfüllen. Auf ein immer feineres Nachfühlen scheinbar unvereinbarer Gegensätze haben Dostojewski und Stendhal, Conrad Ferdinand Meyer und Gerhart Hauptmann ihre Charakterschilderung gebaut. Wir glauben nicht mehr an Charakteristiken, die einen Mann mit einem Wort erschöpfen wollen; wenigstens nicht, wo es sich um große Männer handelt. Von der Fähigkeit, Anteil zu nehmen an allen inneren Kämpfen der Zeit, ist die Fähigkeit bedingt, an den großen äußeren Kämpfen entscheidenden Anteil zu nehmen, ob es nun politische sind oder religiöse, ästhetische oder philosophische.

Wenn irgendwo, gilt das für Friedrich Nietzsche. Daß in seiner Brust — und in seinem Kopf alle großen Tendenzen der deutschen Geistesgeschichte sich blutige Schlachten lieferten, das macht seine Größe aus — und das auch die Tragik seines Lebens.

In seiner Seele kämpft, was wird und war,
Ein keuchend hart verschlungen Ringerpaar.
Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet —
Mich wunderts nicht, daß er Dämonen sieht!

Um Nietzsche zu verstehen, haben wir fast alle die großen geistigen Gegensätze zu prüfen, die seine Zeit durchfluten; sie sind alle Voraussetzungen für sein Wesen und für sein Wirken.

Die Gruppierung der Parteien durch das ganze neunzehnte Jahrhundert hindurch bleibt wesentlich von jener letzten großen Wegscheidung bestimmt, die sich zwischen Aufklärung und Romantik vollzog.

Eine so scharfe Zweiteilung des Geistes hatte es seit der Epoche des Humanismus nicht mehr gegeben. Und jene Schroffheit des Nichtverstehens und Nichtverstehenwollens, die gerade in Deutschland derartige Gegensätze noch zu verbittern pflegt, errichtete noch

weiter zwischen beiden Lagern eine Scheidewand, die mit dem Vorrücken der Jahre nur immer höher wuchs. Von überall her wurde Verstärkung gefordert; politische, religiöse, ästhetische Antithesen mußten in den Dienst der Grundverschiedenheiten gestellt werden. Natürlich läßt sich in geistigen Fragen eine absolute Aufteilung doch nicht erreichen; hier und dort gab es etwa sowohl Aristokraten als auch Demokraten, Autoritätsverehrer und Autoritätsstürmer. Die praktischen Interessen bilden überall neutrale Zonen und zollfreie Grenzgebiete. Aber so tief griff doch überall der Widerspruch ein, daß diese Zeit — sie gipfelt in den Jahrzehnten von 1800 bis 1820 — sich selbst als eine Übergangszeit empfand und daß wie kaum je die Besten unter dem Schwanken litten, in das die beinah gleiche Stärke der zum Entscheidungskampf aufgerufenen Tendenzen alle Lebensbedingungen und Lebensformen versetzten.

In diesem Kampf zwischen Rationalismus und Romantik, um es hier gleich auszusprechen, ist auch Nietzsches innere Gegensätzlichkeit zuletzt begründet. Bis hierher muß man zurückgehen, um den Spielraum seiner gedanklichen und gefühlsmäßigen Bewegungen ausmessen zu können. Es ist der einzige nicht, in dessen Brust dieser Kampf gleich dem auf den Catalaunischen Gefilden immer von neuem ausgefochten wurde — ich nenne nur noch einen Älteren und einen Jüngeren: Karl Immermann, Heinrich von Stein —; aber leidenschaftlicher, mit gleich wechselndem Erfolg ist er nirgends durchgekämpft worden.

Auf den ersten Blick erscheint ja Nietzsche ganz als Aufklärer; aber wie viel in ihm der Romantik gehört, hat vor allem Karl Joels geistreiches Buch offen gelegt.

Was ist es, was wir mit dem historischen Kunstausdruck „Aufklärung" bezeichnen? was ist Romantik? und was bedeuten beide für unsern Philosophen?

„Was ist Aufklärung?" diese Frage warf 1784 der liberale Prediger Zöllner auf und Kant selbst hat sie beantwortet: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich

seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen.“ Das Wort hat von vornherein, wie man sieht, eine revolutionäre Bedeutung. Gemeint ist eine Bewegung, die sich der „Aufklärung“, der Aufhellung eines dunklen Himmels vergleichen läßt; und so ist denn der Gegensatz gegen das Trübe, Dunkle die zugrunde liegende Idee. Wie sich das trübe Wetter aufklärt, so soll die dunkle Zeit aufgeklärt werden; denn der Sinn einer bestimmten Tätigkeit liegt allerdings in dem transitiv gedachten Zeitwort. Also ein negativer Terminus mit doch sehr positivem Inhalt; denn er enthält die Hoffnung auf den unausbleiblichen hellen Tag, ja er enthält die Vorstellung, wir selbst könnten ihn heraufführen helfen.

Wir zerlegen diesen Gedankeninhalt in seine negativen und seine positiven Bestandteile.

Als *negative* Elemente sind besonders aufzuzählen die Verneinungen der bisher (wirklich oder vermeintlich) herrschenden „Dunkelheit“ auf religiösem, ästhetischem und sozialem Gebiet; wogegen die politische Ader der Aufklärer nicht so stark schlug, zumal der „aufgeklärte Despotismus“ ihnen ja vielfach zum Bundesgenossen ward. Aber das „düstere Mittelalter“, der „gotische Geschmack“, der „finstere Aberglaube“ waren den Aufklärern auf dem Thron und am Schreibtisch gleichmäßig verhaßt. Sonst kommen freilich nationale Verschiedenheiten in Betracht; denn indem die Bewegung von England über Frankreich nach Deutschland zieht, verstärkt sich die Richtung auf antidogmatische, „natürliche“ Religion und werden die demokratischen Elemente abgeschwächt. — Der Kampf, den die aufklärerische Stimmung erzeugt, ist vor allem gerichtet:

Gegen die Kirche als offizielle Organisation der Religion (Voltaires berüchtigtes „écrasez l'infâme“!) und auch wohl gegen die Religion selbst. Wenn Nietzsche die Antipathie gegen beengende drückende, Geistiges in feste Formeln pressende Organisationen nie verleugnet hat, so ist für *diese* Seite vor allem auf seine „Antichrist“-Periode hinzuweisen, in der wirklich die Vorwürfe der Aufklärer gegen „Pfaffentrug“ und „Bonzenwesen“ oft wörtlich wiederkehren. Allgemein aber ist an sein Verhältnis zu Voltaire zu

erinnern, dem er seine Hauptschrift, das „Menschliche Allzumenschliche“ widmete und den er niemals völlig verleugnet hat.

Gegen den „Aberglauben der dummen Menge“, wobei recht viel Tüchtiges und Haltbares mit abgestandenen Denkunsitten und schlechten Gewohnheiten zusammengeworfen wurde. Von der etwas hochmütigen Stellung zum einfachen Volk, zu den „Ungebildeten“ (die als „Wilde“ auf etwas höherer Stufe aufgefaßt wurden) ist auch Nietzsche nie frei geworden; und in die Heftigkeit seiner Polemik gegen „Herdenmoral“, Demut, Abhängigkeit klingt ein Nachhall von jener Verachtung der „dummen Menge“ hinein, von jener Geringschätzung, die, was den „Vielen Allzuvielen“ gehört, an sich für schlecht zu halten geneigt ist.

Gegen die starke Scheidung der Stände: die ursprüngliche Verschiedenheit wird angezweifelt oder doch gering bewertet, die erworbene als allein richtig betrachtet. Bildungsunterschiede sollen gelten, Geburtsunterschiede nicht. So wird hier schon die von Nietzsche so stark betonte Lehre von der rein intellektuellen Gliederung des Volkes vorgebildet, die in der Forderung einer herrschberechtigten Aristokratie des Geistes gipfelt.

Aber keineswegs ist mit diesen negativen Elementen das Wesen jener großen Bewegung erschöpft, der wir schließlich fast alle modernen Fortschritte danken, ohne die das Deutsche Reich so wenig bestände wie die neuere Wissenschaft, die Annäherungen der Nationen so wenig wie unsere stolze Technik. Jede große Bewegung scheint vor allem negativ und ist vor allem positiv. Denn sie muß sich Bauplatz und Freiheit der Betätigung erst erobern, ehe sie schaffen kann, was ihr lange vorschwebt. Das gilt wenn irgendwo auch vom Rationalismus. (Wir brauchen das Wort, das spezifisch die religiöse Aufklärung bezeichnet, hier im allgemeineren Sinn.) Und es gilt auch von Nietzsche, dem Schüler des Rationalismus.

Das positive Element der Aufklärung liegt vor allem in ihrer aufrichtigen Menschenfreundlichkeit und ihrem hoffnungsvollen Glauben an die einigende Macht des siegreichen Verstandes. Dies tritt in Frankreich mehr als in England, in Deutschland stärker als

in Frankreich hervor. Selbst in einer vielfach so abstoßenden Persönlichkeit wie Voltaire vermag die tiefe Leidenschaftlichkeit seines Mitgefühls mit der leidenden Menschheit für vieles zu entschädigen. Man soll nicht immer an den Intriganten von Potsdam denken, sondern auch an den von der ganzen Welt bewunderten berühmtesten Schriftsteller seiner Zeit, der im Überschwang des Gefühls die Hand des Philanthropen Turgot küßt: „diese Hand, die Tausenden die Freiheit geschenkt hat!“ Überhaupt ist gerade hier das Persönliche vom Prinzipiellen am schwersten zu trennen. Persönliche Gutmütigkeit und Hilfsbereitschaft ist bei den Lessing und Gleim und Wieland so typisch wie vornehme Exklusivität bei den Schlegel und Tieck und selbst Herder; worin wiederum der menschlich-zugängliche Voltaire und der immer mit sich beschäftigte Rousseau Prototypen sind. — Wie wenig nun in Nietzsche diese Menschenliebe trotz aller Härte, die er mehr empfahl als besaß, und diese Hoffnung, trotz langer pessimistischer Epochen, vorherrschen, das haben psychologische Kenner nie verkannt. Und so ist er ein Erbe der Aufklärung auch in den wichtigsten Betätigungen solcher Grundstimmung: er tritt ein

für die „natürliche Religion“, die durch psychologische und historische Analyse auf vernunftgemäßem Wege gewonnen werden soll; sie schwebt vor als ein unbedingtes Mittel, zu einigen, dogmatische Gegensätze aus der Welt zu schaffen, Frieden auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen zu bringen;

für die Wissenschaft, als ein anderes allen Völkern und fast allen Menschen zugängliches Mittel, Vorurteile abzuschaffen und sichere Ergebnisse herzustellen — was die beglückende Aussicht auf geistige Beruhigung statt erbitterter Meinungsverschiedenheiten zu verbürgen scheint. Insbesondere sind Geschichte und Naturforschung beliebt, die Disziplinen, die auch Nietzsches Praxis vor allem — nach der ihm persönlich am nächsten stehenden Philologie — begünstigt;

für das Vertrauen auf die angeborene Güte des Menschen; für jene „Achtung vor dem Menschenbild“, die Hebbel

predigt. Deshalb für Milderung der barbarischen Strafen, die zwei Jahrhunderte „wohlwollender Regierung" kaum gemildert hatten, für die Freundlichkeit im Umgang mit Niederen. — Zunächst möchte man hier zwar an Nietzsches „Werdet hart!" erinnern; aber gerade dieser Mahnruf galt ja seiner eigenen Weichheit. Doch ist zuzugeben, daß die Schärfe seiner Polemik solche Achtung vor dem Feind oft vergaß — wie das übrigens auch den Rationalisten nur zu oft begegnete. Aber wenn er auf die „Vielen", „die Herde" schilt, meint er nicht sowohl die Armen und Bedürfnislosen, als vielmehr die satten Philister; man kann von Nietzsche wohl behaupten, daß er das Volk nie gesehen hat — das auch die Aufklärer selten und die Romantiker kaum je gesehen haben. Persönlich aber ist er ganz der bedürfnislose, freundliche Mann von einfacher, durchaus antiromantischer Haltung gewesen, wie ihn das Aufklärungszeitalter als schönste Blüte hervorbrachte: der Mensch vom Typus unserer Großen, der Lessing, Wieland, Schiller, der Mozart, Schadow, Humboldt.

Erbe der Aufklärung also darf Nietzsche in jedem Sinn heißen; und was die positiven und negativen Elemente bindet, das vor allem ist ihm eigen: die Freude am Kampf, an Kritik und Diskussion; an klarer, glatter Form und hellem Stil; schließlich auch der starke französische Einfluß und mit ihm die Neigung zur Antithese, zur Pointe, zum Epigramm.

Und so wäre er denn ein Aufklärer? Ja — wenn er nicht ein Romantiker wäre!

Der Ausdruck „Romantik" gehört mit den Worten „Leben" und „Moral" zu den am häufigsten definierten; und fast gilt hier, was jener tragische Satz von dem Wesen Gottes sagt: je mehr man darüber grüble, desto dunkler werde es. Wir werden uns wohl hüten, der hübschen Sammlung von Definitionen an dieser Stelle eine neue beizufügen; aber noch viel mehr, der „bequemen Verzweiflung" (ein Wort Theodor Mommsens) derjenigen beizustimmen, die den Begriff für unbrauchbar und wertlos ausgeben. Uns genügt hier die Tatsache, daß eine bestimmte Anzahl von be-

deutenden Persönlichkeiten in ihm eine gewisse Gemeinsamkeit empfunden haben, daß erst recht die draußen stehende Welt eine solche Verwandtschaft zwischen den Schlegel, Tieck, Novalis, den Zacharias Werner und E. Th. A. Hoffmann, den Arnim, Bettina, Clemens Brentano herausfühlte. Und daran halten wir uns und an die Stimmung, die mehr noch als Grundsätze oder Methoden diesen Romantikern gemein ist.

Auch dies „bunte Wort“ Romantik ist zunächst negativ gemeint — mit einem positiven Hintergrund. Es schwebt das vor, was wir auch heut meinen, wenn wir von einer romantischen Beleuchtung sprechen: der Gegensatz gegen das Allzudeutliche, Alltägliche, Triviale. „Um die gemeine Wirklichkeit der Dinge“ will die Romantik einen Zauberschleier weben; die Dämmerung ist für diese Ewig-Jugendlichen, wie für den jungen Goethe, die eigentliche Schönheit, wie Eichendorffs Gedichte fast nur diese Beleuchtung der Natur kennen. Eine einsame Ruine, ein überwachsener Turm erweckt solche Stimmungen des Gegensatzes zum Gewöhnlichen; Heidelberg und sein unvergleichliches Schloß wird zum Symbol und zur Geburtsstätte der jüngeren Romantik. Gewiß lebt sie keineswegs nur in Stimmungen — Ricarda Huch und Oskar Walzel haben mit vollem Recht betont, daß ein starkes Maß begriffsmäßiger Überlegung, selbst gelehrten Denkens die Romantik von dem sonst vielfach vergleichbaren „Sturm und Drang“ scheidet. Aber das Denken selbst dient der Stimmung. Seine klassische Gelehrsamkeit soll Friedrich Schlegel, ihre Beschäftigung mit altdeutscher Kunst soll Görres, Arnim, Brentano die verlorene ferne Welt wieder aufbauen, in der sie dann gläubig aufgehen möchten.

Es ist somit der Gegensatz gegen die Triumphe und Erfolge der Aufklärung, was der Romantik ihre Grundstimmung verleiht. Sie ist feindlich gestimmt gegen die (angeblich oder wirklich, wie wir auch hier hinzusetzen müssen) herrschende Übergescheitheit, die „Mechanisierung“ der öffentlichen Einrichtungen, die Mechanisierung des privaten Lebens. Sie haßt als Inbegriff all dieser üblen Dinge den „Philister“, den Mann ohne eigene Seele, der von einem Uhr-

werk regiert wird. Ist bei der Aufklärung das religiös-philosophische Element führend, so hat bei der Romantik das Ästhetische die Spitze; und ist jene Bewegung zuletzt nach Deutschland gelangt, so ist diese umgekehrt von Deutschland über England (Walter Scott!) nach Frankreich gewandert.

Die wichtigsten Formen, in denen die romantische Kampfstimmung sich auslebt, sind nun folgende:

Gegen das „Mechanische“, gegen alles, was ohne eigenen Mittelpunkt von außen her bestimmt wird und so das höchste Vorrecht des Lebendigen, die Selbstbestimmung, auf die Gefahr des Irrtums hin, opfert. Politisch gewandt gibt das den Haß gegen den aufgeklärten Despotismus, der in Görres, dem Begründer der ultramontanen Partei in Deutschland, in hellen Flammen aufschlug; ästhetisch die Feindschaft gegen jede steife Poetik, jede hochtrabende Rhetorik, gegen die ganze Haltung des „guten Bürgers“ mit seinen angelernten Grundsätzen; sozial die Empörung gegen allen Zwang in Staat und Kirche. Schleiermachers „Katechismus für edle Frauen“ gehört in diesem Sinn mit Arnims und Brentanos „Wunderhorn“ zusammen und die wunderlich verstrickten Lebensläufe der Caroline Schlegel oder Zacharias Werners mit Dichtungen wie Brentanos „verwildertem Roman“ „Godwi“. — Es liegt auf der Hand, daß der Mann, der kaum auf etwas so stolz war wie auf die Erfindung des Wortes „Bildungsphilister“ (die ihm natürlich streitig gemacht worden ist!), in diesen Zusammenhang gehört. Gegen den Staat, das kälteste Ungeheuer, hat er wie Görres gesprochen; gegen Schiller, den „Moraltrompeter von Säckingen“, wie Friedrich Schlegel, gegen die Entwürdigung der Ehe wie Schleiermacher; und nicht einmal die Wirren der theoretischen Liebesverhältnisse, in denen ein bewußter Gegensatz gegen das Herkömmliche stärker wirkt als instinktive Neigung, nicht einmal dies typische Erlebnis der Immermann und Hoffmann scheint in seinem Leben völlig zu fehlen.

Gegen den Despotismus auch der Wissenschaft. Gerade jene Bestrebung auf allgemeine Anerkennung, auf unbedingte Zustim-

mung, die den Rationalisten die methodische Forschung wert machte, verleidete sie vielfach den Romantikern. Schon Herder protestiert gegen eine rein intellektuelle Bewertung des menschlichen Fortschritts; Späteren schien auch hier Mechanisierung, Leblosigkeit, Gefährdung der eigenen Regsamkeit abzuwehren. Für die Aufklärer war die abstrakte „Wissenschaft", was für die Frommen die „Kirche"; und es ward denn auch etwas von dem Druck, den jede zur Herrschaft gelangte Kirche ausübt, von denen gespürt, die außerhalb geblieben waren. Was nicht wissenschaftlich seine Berechtigung nachweisen konnte, sollte gar nicht berechtigt sein, so die religiösen Gefühle, die Schwärmerei; und was sich wissenschaftlich motivieren ließ, sollte damit auch schon gerechtfertigt sein — wer aber konnte Hegels Satz auf die Dauer ertragen, der das historisch Gewordene schon deshalb als gerecht ansah: „Was ist, ist vernünftig!" — Solche Gefühle und solche Abwehr hat Nietzsche nur zu gut gekannt; und Richard Wagners Abneigung gegen das Gelehrtentum, die ihrerseits sich an Schopenhauers Professorenhaß genährt hatte, mußte ihn hierin noch bestärken. Nietzsches sein ganzes Leben erfüllender Kampf mit dem Geiste des Sokrates ist ein Kampf um das Recht des „wissenschaftlichen Menschen"; und schon das Duell mit Wilamowitz hat den Zweifel an dem unbegrenzten Recht der Wissenschaftlichkeit zum Hintergrunde. Dennoch kann man im Ganzen sagen, Nietzsche habe immer als Aufklärer die Wissenschaft geliebt, aber als Romantiker die Gelehrten verachtet. Auch hier kann der Name Schopenhauers zur Erläuterung dienen, oder der von Paul de Lagarde und seinem Schüler, dem „Rembrandtdeutschen".

Gegen den Despotismus endlich auch der ethischen Forderungen, die den so tief verschiedenen Individualitäten eine selbst schon oft mechanisch und leblos gewordene unfehlbare Norm entgegenhalten. Immoralismus ist schon den Romantikern vorgeworfen worden, die sich freilich zu einem für alle geltenden kategorischen Imperativ nach Kants Sinn nie hätten bekennen wollen. Ihre Neigung zur „Ironie" schon, zum freien künstlerischen Schalten

mit den gegebenen Tatsachen, mußte sie von Fichtes Rigorismus entfernen. Freilich hat auch die Aufklärung mit dem Gedanken der Lockerung ethischer Bande gespielt und bei Voltaire oder Wieland treffen wir lange vor Ibsens „Wildente" die Freisprechung der unentbehrlichen „Lebenslüge"; aber was bei ihnen ein Gedankenspiel blieb, wird in der ungebärdigen Seele der romantischen Individualitäten zum selbstdurchlebten Dogma. Tiecks ganze Novellendichtung ist von dem Bedürfnis diktiert, eine Welt der kühnen Gesetzlosen zu zeichnen und für die Dauer einer Erzählung wenigstens die Gültigkeit der Sittengesetze aufzuheben; und noch näher können wir gerade diesen Erzromantiker an die Formel „Jenseits von Gut und Böse" heranrücken sehen.

Denn ihre Seele dürstet nach großen Momenten, in denen sie frei sich ausdehnen, sich in ihrer ganzen Macht fühlen kann. Hierin ist die positive Seite der Romantik begründet: in dem Bedürfnis nach Schönheit, die den Menschen erhebt; nach Einsamkeit, die den Menschen befreit; nach Begeisterung, die ihn an fremder Schönheit, Freiheit, Größe Anteil nehmen, ja in ihr aufgehen läßt.

So entwickeln sich denn aus der anfangs am liebsten absprechend, verneinend, verspottend auftretenden Romantik höchst positive Betätigungen von unendlicher Fruchtbarkeit. Beinah in dem gleichem Maße wie unsere modernen öffentlichen Einrichtungen auf der Grundlage beruhen, die die Aufklärung gelegt hat, hat dem geistigen Leben des einzelnen, wie es sich heut gestaltet, die Romantik die Wege gewiesen; wobei man freilich nicht übersehen darf, daß nicht jeder Beliebige ein „einzelner" ist!

Übertrieben ist es wohl, wenn man zu behaupten pflegt, erst die Romantik habe den historischen Sinn erschaffen. Mit vollstem Recht hat Dilthey darauf hingewiesen, wie schon in der Aufklärung sich aus der Tendenz, Vorurteile zu bekämpfen, eine Anwaltschaft für verlachte Einrichtungen und gescholtene Sitten entwickeln mußte; wer hat denn die historische Bibelkritik begründet, wenn nicht der große Aufklärer Lessing? Aber das blieb wieder logische Erwägung; die Herzenswärme des historischen Einfühlens brachte

wirklich erst die Romantik. Nicht den historischen Sinn hat sie geschaffen, aber die Kunst des historischen Nacherlebens. Ihre Sehnsucht nach großen Momenten will deren keinen verlieren; sie berauscht sich in dem erträumten Anblick vollkommener Zeiten und poetischer Fernen, die eben schon der Abstand von der Gegenwart romantisch verklärt. — Nietzsche hat merkwürdige Wandlungen durchgemacht von der Schrift über Nutzen und Nachteil der Historie bis zur psychologisch-historischen Rechtfertigung früherer Epochen, die auch er sich romantisch stilisierte, der Renaissance, der Zeit blonder Bestien. Im Ganzen aber steht er doch hier auf dem Boden der Romantik. Was Goethe nur für die von ihm verachtete Menschengeschichte annahm, das verallgemeinert er: die historische Erkenntnis soll nicht (wie bei den Rationalisten) Selbstzweck sein, sondern ein Mittel, die Existenz zu heben und zu steigern. Die Geschichte als eine Vorratskammer begeisternder Momente, ja das Wissen überhaupt als eine Möglichkeit, unser Wollen zu stärken — das ist seine Auffassung vom rechten historischen Sinn, wie es die ihre war; das macht ihn so ungerecht gegen die Gegenwart wie die Savigny, die Görres, selbst die Jacob Grimm: an der Schwelle der Gegenwart erlischt ihr historischer Sinn und macht einer vorgefaßten Meinung Platz.

So ist also der „historische Sinn" der Romantik nur ein Einzelfall aus ihrer stärksten, schönsten und gefährlichsten Leidenschaft: der Sehnsucht nach dem hohen Moment. Die ganze Existenz scheint ihnen nur durch jene Augenblicke ein Recht zu empfangen, in denen sie, über das Gewöhnliche hinweggehoben, dem Unendlichen näher ein höheres Leben empfinden. An der Jagd nach solchen Sensationen ist Clemens Brentano zugrunde gegangen, während weniger leidenschaftlich glühende Naturen, seine Schwester Bettine etwa, wenigstens die Echtheit der Empfindung einbüßten. Denn im „Tasso" hat es Goethe, in der „Sappho" sein Schüler Grillparzer mit symbolischer Wahrheit dargestellt, wie verhängnisvoll es ist, den höchsten Augenblick, den das Schicksal darbietet, erneuern oder auch nur verlängern zu wollen. — Daß man gerade diese

romantische Tendenz in Nietzsche übersah, hat vieles unverständlich gemacht, das durch sie leicht verständlich wird. Die Begier nach dem hohen Augenblick ist die treibende Urkraft in seinem Leben geworden; nur daß natürlich nicht der Moment der dichterischen Ekstase, sondern der philosophischen Erkenntnis für ihn das einzig Lebenswerte schien. Wie die Romantiker verachtet er das „Werk“ neben dem Wirken; das Schaffen, das Produzieren ist Selbstzweck, die Betätigung der angeborenen Kraft ist unendlich wichtiger als ihr greifbares, wie ein toter Schmetterling aufgespanntes Ergebnis. Daher denn auch die Verwandtschaft zwischen den Fragmenten der Friedrich Schlegel und Novalis, und Nietzsches Aphorismen; daher das Bedürfnis, sich selbst zu widersprechen, um durch die Überwindung früherer Erkenntnis auf eine höhere Stufe zu gelangen — wobei doch wieder das Steigen mehr als die Stufe beglückt. Es ist symbolisch, daß die schönsten Konzeptionen diesen Denker auf einsamen Bergwegen „überfielen“; denn er stieg auf Bergeshöhen im Sonnenlicht, während Novalis tief unter der Erde im Bergwerk emporgeklommen war.

Was aber der hohe Moment unter den Augenblicken des Lebens, das ist unter den Menschen das Genie. Die Offenbarung des Göttlichen im Menschen versöhnt selbst einen Schopenhauer mit der „verfluchten Rasse“ der Sterblichen; vom Goethekult geht die Romantik aus, um leider nicht ganz selten in Selbstvergötterung zu enden. Die Aufklärung faßt den Durchschnittsmenschen ins Auge; auf ihn will sie wirken. Die Romantik aber übersieht die Herde, verachtet den Philister und fühlt sich nur in der Gemeinschaft der Auserlesenen wohl. Ohne die fast ins Mythische gesteigerte Fassung des Geniebegriffs ist auch Nietzsches Verhältnis zu Richard Wagner nicht ganz zu begreifen.

So sehen wir den großen Erben von Vater und von Mutter zur Nachfolge eingesetzt. Wir sehen aber auch, was, so selbstverständlich es ist, leicht unbeachtet bleibt, daß die beiden entgegengesetzten Richtungen selbst sich nicht selten berühren. Und darin selbst, daß beide starke Geistesströmungen sind, die den kühnen

Einzelnen an die Spitze begeisterter Heerscharen tragen, darin selbst liegen Ähnlichkeiten von Aufklärung und Romantik beschlossen. Umwertungen streben beide an; die Erkenntnis engerer Kreise suchen beide agitatorisch, polemisch, gern auch gerade mit den Waffen des Witzes und der Satire zu verbreiten; intolerant werden beide und vorurteilsvoll, die eine gegen Frömmigkeit, historisches Recht, individuelle Eigenart, die andere gegen Ordnung, Ruhe, Logik. —

Nur ungefähr stimmen die beiden Richtungen mit denen überein, die Nietzsche selbst zu Grundformen althellenischer und aller Kunst gemacht hat. Das „Apollinische“ ist dem Klassischen gewiß verwandt, aber mit dem Rationalismus darf man es nicht gleichsetzen; das „Dionysische“ steht dem Romantischen noch näher, aber auch sie decken sich nicht. Denn nach Apollo wie nach Dionysos sind hier Kunstrichtungen benannt, und zwar Arten eben zunächst der streng stilisierenden antiken Kunst. Aufklärung und Romantik aber sind tiefer liegende Stimmungen, aus denen eine eigentümliche Kunst erst erwächst. Eher könnte man schon sagen, auf Nietzsches Konzeption des Apollinischen und Dionysischen habe die moderne Zweiteilung der Grundstimmungen eingewirkt; zumal mag er das Apollinische rationalisiert haben.

Denn bei jenen beiden großen Grundanschauungen handelt es sich wirklich um viel mehr als bloß um die Kunst. Zwei Typen der Menschheit stehen sich gegenüber. So hat eben der berühmte Physiker Ostwald die Gelehrten in die beiden Klassen der langsam, stetig, einsam Arbeitenden (wie Helmholtz) und der kühn mit starken Unterbrechungen und in ausgedehnter Lehrtätigkeit Wirkenden (wie Liebig) unterschieden — eine Zweiteilung, bei der wir Nietzsche als einen Klassiker mit romantischen Tendenzen bezeichnen müßten. Romantiker und Rationalisten haben sich zu allen Zeiten gegenübergestanden, nur eben nicht oft in organisierter Phalanx. Denn es handelt sich ja um zwei verschiedene Weltanschauungen, das heißt zwei verschiedene Arten, die Stellung des einzelnen zum Allgemeinen zu regeln. Und so nimmt denn auch Nietzsche teil an der Zwiespältigkeit dieser Bestimmungen.

Zwei Punkte sind es vor allem, in denen die Antithese Aufklärung und Romantik praktisch zur Geltung kommt — zwei Punkte, in denen sie eine gegensätzliche Einordnung des Individuums in die Gesamtheit bedingt: der Kampf des neuen Individualismus gegen den alten Kollektivismus und der Kampf der ästhetischen gegen die ethische Lebensanschauung. Man könnte aber vielleicht sagen, dieser zweite Gegensatz sei allgemeiner und der erste nur ein Einzelfall.

Wie in allen weiteren Fällen suchen wir die Tendenzen, die für Nietzsche noch Bedeutung haben, mit charakteristischen Belegen zu illustrieren. Es versteht sich, daß deren Zahl sich überall vermehren ließe; wir haben aber hier nur darzulegen, wie vor ihm diese Strömungen sich kenntlich machten und wie nah oft der Ausdruck an den heranreicht, dem wir bei unserem Philosophen begegnen werden.

Natürlich ist der Gegensatz von Individualismus und Kollektivismus uralt; alle großen Gegensätze sind das, weil sie in den Grundzügen der menschlichen Natur selbst wurzeln, oder vielmehr: durch ein verschiedenartiges Maß der Beteiligung an diesen ursprünglichen Richtungsgegensätzen kommt erst zustande, was wir menschliche Natur nennen. Auf die Notwendigkeit dieses ewigen Konflikts zwischen dem einzelnen und der Gesamtheit hat Hebbel seine Tragödie aufgebaut, die Tragödie des „Pantragismus“: ihr Wesen liegt in der Anschauung, daß jede Existenz sich zu betätigen sucht und dadurch allein schon mit der festen Ordnung der Dinge in verhängnisvoller Weise zusammenstoßen muß. Und in gewissem Sinne kann man wirklich sagen, daß alle menschlichen Konflikte irgendwie auf diesen zurückgehen. So stellt sich schon der primitive Mensch der Urzeit, von der ungeheuren Fülle der Erscheinungen bedrückt und fast zerdrückt, vermittelnde Göttergestalten zwischen den einzelnen und das All und wird dadurch doch gleichzeitig immer stärker in den Dienst allgemeiner Ideen gezwungen. Dann wachsen gleichzeitig, aber mit verschiedener Kraft und Schnelligkeit, auf der einen Seite sich die großen Organisationen aus, Staat,

Kirche, Partei, auf der andern die freien Individualitäten. Als symbolischer Ausdruck einer starken Spannung zwischen ihnen tritt schon im Altertum der „Tyrann“ auf, der einzelne, der sich zum Herrschen berufen fühlt gegen den Willen der aristokratischen oder demokratischen Gemeinschaften — ein Typus, auf dem Nietzsches Blick immer mit sympathischem Interesse geruht hat, wenn er sich in den Riesengestalten eines Cäsare Borgia oder Napoleon erneuerte. Das Mittelalter gilt als ein Zeitalter der Gebundenheit, des Sieges kollektivistischer Prinzipien über individualistische Regungen; aber jeder Sektenstifter und mancher Rebell beweist, daß der Wille zur Macht im einzelnen sich nicht völlig ersticken läßt. Dann bringt nach dem tiefen Wort von Nietzsches Baseler Freund Jacob Burckhardt die Renaissance die „Entdeckung des Menschen“ und von dieser Zeit setzt jene Bewegung ein, die ich einmal als den „Kampf um den Einzelnen“ darzustellen versucht habe. Geistige Konquistadoren führen die Entdeckungs- und Eroberungszüge der genialen Persönlichkeit, die Giordano Bruno, die Bacon von Verulam, und auf den Karavellen des Kolumbus segelt auch hier der Abenteurer mit und der Charlatan, ein Cardanus in Italien oder bei uns ein beliebiger Straßenphilosoph und Wirtshauszauberer, aus dem die Volksphantasie die grandiose Gestalt des Doktor Faust schaffen konnte — der sich dann dem Teufel ergeben muß, weil in der von Gott regierten Welt kein Raum für einen Geist ist, der sich aller Dinge auf Erden und über der Erde annehmen möchte.

Denn seine klassische Ausprägung findet dies Verlangen der Individualität, enge, hemmende Riegel zu sprengen, und dies Begehren der Gesamtheit, die alten Ordnungen aufrechtzuerhalten, auf dem religiösen Gebiet. Mystik gab es immer, im Altertum, bei den Naturvölkern; und Mystik ist religiöser Individualismus, ist die Sehnsucht der frommen Seele, mit Überwindung aller hemmenden Instanzen unmittelbar zu Gott zu gelangen. Der Mystiker leugnet und bestreitet jegliche kollektivistische Organisation, Kirche, Gemeinde, Schule; er kennt nur zwei Individuen: Gott und die eigene Seele. In diesem Sinn ist Nietzsche selbst allezeit

ein Mystiker geblieben und „Ecce ego“ ist, wie schon Teile des „Zarathustra“, ein Zweikampf zwischen diesen beiden allein noch in der Welt vorhandenen Persönlichkeiten. Denn seit sein großer Landsmann Martin Luther den religiösen Individualismus, der in der mittelalterlichen Mystik wirklich Sache des einzelnen Separatisten geblieben war, organisiert hatte, seit er die kollektivistische Organisation der katholischen Kirche auf der individualistischen Grundlage des religiösen Erlebnisses nachgebildet hatte, waren alle religiösen Genies genötigt, sich mit Gott persönlich auseinanderzusetzen — und Nietzsche ist ein religiöses Genie, der mit Gott im Grübeln ringt wie Luther im Gebet, und der seinem Gott einen Staat schon auf Erden errichten will wie Savonarola. Und indem die katholische Kirche die Zahl der individuell gefärbten Heiligengestalten vervielfältigt, indem sie neue Andachtsformen duldet oder begünstigt, ermöglicht selbst sie dem individualistischen Gebiet eine weitgehende Möglichkeit religiöser Betätigung. Auf der anderen Seite gewinnt im Protestantismus mehr und mehr, gerade auch durch den konfessionellen Kampf, die Idee der Gemeinschaftlichkeit, der organisierten Kirche, an Macht.

Das siebzehnte Jahrhundert, als ein abgeschwächtes und vielfach nur im Kostüm verändertes Mittelalter, hatte schließlich fast überall zum Sieg des Kollektivismus geführt. Der Kampf des gallikanischen Kirchenvaters Bossuet gegen den „Quietismus“ jener Madame Guyon, in der Nietzsche die reinste Blüte einer vornehmen christlichen Gesinnung liebte, oder die Niederwerfung der altpreußischen Stände durch den Großen Kurfürsten, oder die Organisation der europäischen Literatur in Akademien und Schulen — überall dasselbe Bild. Dann steigt etwa seit 1700 langsam wieder der Geist des Individualismus in die Höhe. Bedeutende Persönlichkeiten werden sichtbar; und an ihnen bildet sich eine neue Zwischenform, die zwischen beiden Tendenzen vermittelt: der Heroenkultus. Die Verehrung des einzelnen durch die Menge; die Bewunderung, die aus ihm einen Typus, ein Symbol schafft — es sind unentbehrliche Voraussetzungen für Nietzsches Übermenschen. Und diese

Stimmung wächst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Friedrich der Große wird ihre mächtigste Verkörperung; aber so stark war das Bedürfnis nach dem einzelnen geworden, daß wirklich große Männer wie er oder Klopstock oder Kant ihm nicht genügen konnten. In der Mitte der achtziger Jahre, erzählt der durch seine Beziehungen zur Romantik wichtige deutsch-dänische Beamte J. G. Rist, „strebte und forschte ein neuerwachter Geist nach allen Richtungen... Es war, als gewönnen die bleichen Gestalten der Vorzeit frische Farbe, als dränge Mark in ihre Glieder. Wenige mögen sich noch erinnern, welch unermeßlicher Enthusiasmus Deutschland bewegte für Elliot, den Verteidiger Gibraltars; deutscher Abkunft sollte er sein. In Bildern und plastischen Nachbildungen, erhöht durch platzende Papierbomben und Pulverdampf, trat er auch der Jugend nahe: welches Hochgefühl, daß auch unsere Zeit Helden gebäre! Sie rief, sie forderte Helden . . ." Wo sie keine fand, schuf sie sich welche; der Arminiuskult der Barden und die Andacht schöngeistiger Gemeinden für ihre Dichter, die Verehrung Lavaters und die Erfolge Cagliostros fließen aus der gleichen Quelle.

Und nun begibt sich das Seltsame, daß eben aus diesem Heroenkult heraus der neue Sieg des Kollektivismus hervorgeht. Wie der Protestantismus schließlich die Kirche gestärkt hatte, so dient der Heroenkult — dem Staat. Es war noch ein junges Wort, „Staat", kaum erst von der venezianischen Staatsweisheit geschaffen. Daß nicht der Herr befiehlt oder die Regierung des Freistaats, sondern der Staat selbst, das war eine neue Anschauung. Sie kam dadurch so rasch zum Sieg, daß der Heroenkult den „Herrn" und den „Staat" in eins bildete. Der erste moderne Staat war das Frankreich Ludwigs XIV., und mag der auch nie ausgesprochen haben: „l'état c'est moi" — richtig war es doch. Die aufrichtige Bewunderung einer symbolischen Persönlichkeit ließ in kürzester Zeit aus dem frondierenden Adel und dem selbstbewußten Bürgertum zwei große Heere unbedingt unterwürfiger und doch im Gefühl ihrer Zugehörigkeit zu dem glorreichen französischen Vaterland stolzer Menschen hervorgehen.

Dies alles wiederholt sich in dem friederizianischen Preußen. Ein neuer Staatsbegriff ist da, dem jeder dient. Viel mehr als in Frankreich wird dies sichtbar: der König ist wirklich der erste Diener seines Staats; und einen Staat wie diesen, in dem ein jeder das ist, der Adelige wie der Arme, der Städter wie der Bauer, einen solchen Staat des Soldaten und Steuerzahlers hatte die Welt noch nicht gesehen. — Innerlich ließ er dem Subjektivismus Raum, dem auch Friedrichs Herz gehörte; jeder darf nach seiner Fasson selig werden; keine gesellschaftliche Hierarchie nach strengem sozialem Zwang; keine offizielle Protektion bestimmter Kunstrichtungen, Molières oder Boileaus. Aber nach außen von eiserner Strenge; mit einem gleichfalls zu ganz neuer Energie gesteigerten Polizeibegriff in das Leben des einzelnen überall eingreifend, wo öffentliche Interessen im Spiel sein konnten. Der Staat wird verwirklichter Kollektivismus.

Einen Augenblick lang steht die neue Generation verwirrt, geblendet vor dem Wunder; „fritzisch" gesinnt wie der Knabe Goethe in der alten fränkischen Reichsstadt. Dann erhebt sich langsam steigend ein ungeheuerer Ingrimm gegen diesen neuen „Staat", gegen den „Racker von Staat", wie Friedrich Wilhelm IV. mit romantischer Ironie sagte. Es war, als fühlte man sich unerhört betrogen. War man es nicht? In dem Augenblick, wo der Individualismus zu siegen glaubte, schien er vernichtet! — Der junge Herder war in der Bewunderung des aufgeklärten Despotismus einer Katharina von Rußland aufgewachsen; der gealterte Herder vermochte nicht zu glauben, daß Friedrichs Zwangsstaat Bestand haben würde, und zog den ungebändigten Anarchismus des Königreichs Polen dieser starren Ordnung vor. Sein Schüler Goethe verherrlicht im „Götz" das Faustrecht. Die individualistischen Romantiker vollends fühlen wie Görres, der in der Zeit der Kölner Wirren mit lang aufgespeichertem Groll über den Staat herfiel, den starren Knochenmann — das kälteste der Ungeheuer, sagt Nietzsche. Eine Einschränkung der Staatsallmacht fordert man auf allen Seiten. Der Klassizist Wilhelm von Humboldt will das

Recht des Staates dem einzelnen gegenüber auf das Minimum einschränken. Der Liberale Lothar Bucher, später Bismarcks „rechte Hand", schreibt (noch um 1850): „Der moderne Staat geht darauf aus, den natürlichen Staat zu pulverisieren, zu Atomen zu zerklopfen und den zerstörten Organismus durch Maschinen zu ersetzen. Diese Maschinerien sind von den Franzosen so lange tropisch „Organisation" genannt worden, bis sie selbst und andere Völker endlich fest daran glauben, daß eine Anstalt wie z. B. die Peelsche Polizei wirklich ein Organismus, d. h. ein Leben sei . . ." Aber ebenso schreibt selbst der Ultrakonservative Fr. J. Stahl: „Das Philistertum weiß der Freiheit nichts entgegenzusetzen als die Ordnung, das ist, daß nicht ein Mensch an den andern stoße und sie sich wehe tun." Gerade also die starre Ordnung, die Friedrich errichtet, wird als Schwäche empfunden.

Und während der tatsächlich allmächtige, durch die Verhältnisse in seinem Machtgefühl noch gehobene Staat in Hegel seinen Propheten findet, der das ästhetische Behagen an der staatlichen Ordnung ins Ethische umdeutet, steigert sich in den romantischen Seelen der Haß gegen diesen Staat zum Haß gegen den Staat überhaupt. Und das ist eine Begleiterscheinung jeder individualistischen Periode: in Luthers Zeit träumt der beredte Prediger Eberlin von Günsburg von einem idyllischen Anarchismus, der nur in der engen Gemeinde eine Art staatliches Leben duldet; oder Montaignes Freund de la Boëtie schreibt gegen die freiwillige Sklaverei. Nun aber wird diese Stimmung vollends radikal. Der geniale dänische Archäolog Zoega nimmt völlig schon Max Stirners Dogma vom Einzigen voraus, wenn er (1779) schreibt: „Ich kann mir nur eine einzige politische Verbindung denken, in die der Mensch ohne schmerzhaftes Gefühl geschmälerter Freiheit eintreten könnte: wenn nämlich eine Gesellschaft von durchaus gemeinschaftlichem und leicht zu durchschauendem Interesse sich zu wechselseitigem Schutze vereinigt, und alles sie als Gesellschaft betreffende durch Stimmenzählung entscheidet." Ähnliche Anschauungen soll ein Freund Lessings, Könemann, vertreten haben; und Lessing selbst neigte wenigstens dazu, mit Hilfe des Freimaurer-

tums einen solchen Freiwilligenstaat neben den wirklichen zu stellen. Stärker regen sich solche Bestrebungen dann wieder in der gärenden Epoche der Revolutionszeit. „Weshalb sollte es nicht gelingen können," läßt der geistreiche Politiker und Schriftsteller Radowitz (1846) den Wortführer des Utilitarismus sagen, „die Freiheit der Kinder Gottes, die Gleichheit vor dem ewigen Richter, genug alle jene transformierten Forderungen der Vernunft, deren Erfüllung Sie erst in ein Jenseits setzen, schon im Diesseits darzustellen?" Was er auf religiöse Forderungen aufbaut, das stellt etwa Eugen Dühring, der auf Nietzsche nicht ohne Einfluß blieb, auf philosophische; aber auch sein „autokratisches" System würde in der Verwirklichung nur mit Friedrich Albert Langes Bezeichnung als „organisierte Anarchie" gekennzeichnet werden können.

Wird dieser mächtige und wogende Kampf der beiden starken Ringer Individualismus und Kollektivismus übersehen, vergißt man, daß Nietzsches Jugend mit Höhepunkten dieses Ringens zusammenfiel, so wird seine Konzeption des Übermenschen noch schwieriger verständlich, als sie es an sich ist. Sein Übermensch ist der abstrakt gewordene Heros und ist als solcher eine Synthese der beiden Kräfte; denn keineswegs ist Nietzsche bloß und immer Individualist, vielmehr ist gerade seine öffentliche Wirkung von kollektivistischen Impulsen ausgegangen. Wenn aber der Übermensch selbst bei Nietzsche in zweierlei Gestalt erscheint, bald als der überlegene Einzelne, der Tyrann, der Heros, bald auch als Typus einer besseren Menschheit, als Bild des künftigen Menschen überhaupt, so ragt in dieser Zwiespältigkeit der felsige Grund des zerrissenen Zeitgefühls mit all seinen Härten und Unebenheiten hervor und wird zu einer Klippe für Nietzsches kühnes Eroberersschiff.

Wir werden es noch öfter bemerken, daß Nietzsches berühmteste Konzeptionen nicht eben die „originalsten" sind; eine typische Erscheinung, da eben die großartigsten Gestaltungen nur da entstehen, wo der Boden durch bedeutsame Vorgänger zugerichtet ist; was für den „Übermenschen" oder die „blonde Bestie" Nietzsches genau so gilt wie für Goethes Faust oder Heines Loreley. Und nicht

nur jene Idee des Heros in ihrer eigentümlichen, fast mythischen Färbung hat Nietzsche ererbt, sondern auch ihre Zwiespältigkeit. Hierfür sei noch ein charakteristischer Beleg angeführt. Die politische Misere, in die die Staatsweisheit am grünen Tisch altangesessenen Beamtentums Deutschland hineingesteuert hatte, ließ naturgemäß den ersehnten Übermenschen vor allem als politischen Retter erscheinen. Ein politischer Messias wird erhofft, der „soll bringen zu Heil und Ehre frisch sein seufzend Mutterland". Nun aber steht diesem „Ruf nach dem einen Mann", nach dem Alexander, der den Gordischen Knoten zerhauen soll, die Hoffnung auf ein ganzes Geschlecht politischer Übermenschen zur Seite. Während Strachwitz und J. G. Fischer und sogar Georg Herwegh den Einen herunterrufen möchten, erhofft Heinrich Heine die Zeit, wo „alle Menschen, gleichgeboren, sind ein adelig Geschlecht" und ihm folgt sein Jugendfreund Karl Simrock, der in den stolzen und freien Kindern ihrer rheinischen Heimat diese Hoffnung bereits verwirklicht sieht. Die individuelle und die kollektivistische Auffassung haben jede für sich den Gedanken des Übermenschen, der sie eigentlich versöhnen sollte, ihren eigenen Absichten dienstbar gemacht. —

Kaum weniger verwickelt hat sich in der Zeit, auf die es uns hier ankommt, die andere große Antithese gestaltet, in der Aufklärung und Romantik den Gegensatz ihrer Lebensanschauungen kundtaten: die der ethischen und der ästhetischen Weltauffassung.

Wenn Kant als die beiden Dinge, die ihn mit immer neuer bewundernder Ehrfurcht erfüllten, den Sternenhimmel über sich und das moralische Gesetz in seiner Brust nannte, sprach er die Gleichberechtigung zweier Ideale aus, die durch die Geschichte der Menschheit nebeneinander wandeln, das eine von dem sinnlichen, das andere von dem übersinnlichen Bedürfnis des Menschen nach Ordnung im höchsten Sinne diktiert. Tatsächlich ist aber seine eigne Philosophie von solchem Gleichgewicht so weit entfernt, daß sie einer ästhetischen Natur wie Goethe als abschreckend häßlich erscheinen konnte, mindestens in einigen besonders bezeichnenden

Punkten. Er selbst war freilich von dem ästhetischen Radikalismus seiner Jugendjahre bald abgerückt und wenn Carl Heine in einem gescheiten Buch innerhalb des deutschen Romans von 1774—78 zwei Ideale nebeneinander verbreitet sieht: das ästhetische der „Leidenschaft“ und das ethische der „Gelassenheit“, so warfen „Wilhelm Meister“ und die „Wahlverwandtschaften“ in die andere Wagschale ein schwereres Gewicht, als „Werthers Leiden“ in die erste getan hatte. Goethes Abneigung gegen Schillers „Räuber“ erklärt sich eben auch daraus, daß der Dichter des „Götz“, der schrankenlosen Verherrlichung kühn dahinbrausender Männlichkeit, inzwischen in der „Iphigenie“ die sieghafte Sanftmut gelassener Weiblichkeit auf den Altar gestellt hatte. Wenn der Individualist mit Tasso sagen möchte: „erlaubt ist, was gefällt“, so mag die grandiose Schönheit eines tragischen Schicksals durch Hingabe an die eigene Leidenschaft erkauft werden; wenn aber der Kollektivist mit der Prinzessin antwortet: „erlaubt ist, was sich ziemt“, so „gewinnt der Mensch, was der Poet verliert“.

So geht aus jenem ersten Gegensatz der zweite hervor: die starke Natur, die sich vor allem ausleben will, sieht eben in dem Niederzwingen der eigenen Kräfte unter das Joch einer ethischen Bindung ein unästhetisches Schauspiel, wie in den verzerrten Umrißlinien kauernder Giganten; aber eine andere mag wohl stärker sein, mag unter dem Übermaß der eigenen Leidenschaftlichkeit leiden und von der Selbstbeherrschung, der Herstellung eines inneren Gleichgewichts selbst in ihrem Schönheitsbedürfnis befriedigt werden. Nietzsche, der Seligkeit im Genuß seiner Kräfte empfindet, fühlt sich doch immer auch wieder gedrängt, Gesetze aufzustellen und sich selbst unter sie zu beugen.

Schon die alte Mythologie freut sich an dem Bild wilder, starker, leidenschaftlicher Dämonen und an dem sanfter, freundlicher, elegischer Geister; sie schon sucht beide in einer Gestalt wie der des Herakles zur Synthese zu bringen — des Herakles, der nicht umsonst Schillers Liebling war! Das Alte Testament weiß es wohl, daß man Gott sich erschauen kann im stürmenden Gewitter — und im sanften wehenden

Wölkchen. Sieht man die Stoiker neben den Epikureern, ist dann nicht auch in der Philosophie diese verschiedenartige Grundstimmung am Bau gewesen? Erblickt man nicht das ästhetische Mediceertum des Papstes Leo X. — den Nietzsche zur Aufhebung aller Religion prädestiniert glaubte — weltenweit von Luthers ethischem Rigorismus? Konnte der Prediger John Knox eine Maria Stuart verstehen oder sie ihn? Savonarola den Lorenzo Medici?

So ist es nicht möglich, das Christentum als Ganzes auf eine Seite zu stellen, wie Nietzsche es wollte und vor ihm Heine mit seiner Zweiteilung der Menschheit in jüdisch-christlich-ethische „Nazarener" und heidnisch-ästhetische „Hellenen". Die Religionen haben jederzeit für beide Richtungen Raum gehabt, wenn auch nie für die ästhetische soviel wie für die ethische; denn eine Religion ist eben ohne ethische Grundrichtung unmöglich. Es waren immer Zeiten von geringerer Religiosität, in denen das ästhetische Ideal überwog. Aus dem Schoß derjenigen Kirche, die am strengsten, bis zu radikaler Kunstfeindlichkeit im Kultus, die ethische Tendenz durchgeführt hatte, aus dem Schoß des Genfer Calvinismus ging der große neue Prophet des Leidenschaftsideals hervor: Rousseau. Natürlich war es, daß er das neue ästhetische Ideal selbst noch ethisch umprägte: er setzte es gleich mit Wahrheit, Natur, Humanität und das alte moralische Ideal war ihm zugleich unästhetisch und unmoralisch. Die Schnürbrust, die der Mutterbrust die Möglichkeit nimmt, den Säugling zu nähren, wird zum Sinnbild der alten einschnürenden, die Natur fälschenden und ihren Reichtum ausdörrenden Moral. Und sein Schüler Goethe, wir sahen es schon, war bei allem Widerspruch gegen enge Bemoralisierung der Kunst immer ein Prophet der früherworbenen Anschauung, daß nicht die Hingabe an die Leidenschaftlichkeit, sondern ihre Bändigung das ethische und das ästhetische Ideal zugleich darstelle.

So beginnt die Welle, die bis auf Nietzsche reicht, diesmal erst mit den Romantikern. Sie sind es, die klar und scharf das neue ästhetische Ideal gegen das alte ethische stellen. Was kann bezeichnender sein, als wenn mit gewohnter Kunst aufreizender Über-

treibung Friedrich Schlegel (1799) in der Allegorie auf die Frechheit diese (er meint damit: die Kühnheit sich ganz nach eignem Ermessen zu geben), sagen läßt: „Ich habe doch noch mehr Gemüt wie du, liebe Sittlichkeit! aber ich heiße auch Seele und zwar die schöne." Und seine Gattin: „Laß uns Romeo und Julie zusammen lesen oder ein Stück des Don Quixote; laßt uns in dem heitern Himmel, dem frischen Grün des Waldes, den tausendfarbigen Blumen und hellglänzenden Sternen dieser Dichtungen unser Gemüt erheitern und Leben und Tod in ihnen erkennen; wer dann noch sein Herz nicht rein fühlt, und wer dann noch zu seiner Ausbildung bedarf, was jene Moral nennen, der kann uns nicht verstehen und wir nicht ihn."

Was nun aber eigentlich mit dem ästhetischen Ideal gemeint sei, und daß es nunmehr nicht länger mit dem harmonischer Ruhe verwechselt werden darf, das hat niemand klarer verkündet als Novalis. Ist es nicht, als sei der Eingang folgender Stelle auf Nietzsche gemünzt, der Schluß auf nur zu viele unter seinen Schülern: „Das Ideal der Sittlichkeit . . . hat keinen gefährlicheren Nebenbuhler als das Ideal der höchsten Stärke, des kräftigsten Lebens, was man auch das Ideal der ästhetischen Größe (im Grunde sehr richtig, der Meinung nach aber sehr falsch) benannt hat. Es ist das Maximum der Barbaren, und hat leider in diesen Zeiten der verwilderten Kultur gerade unter den größten Schwächlingen sehr viele Anhänger erhalten. Der Mensch wird durch dieses Ideal zum Tier-Geiste, eine Vermischung, deren brutaler Witz eben eine brutale Anziehungskraft für Schwächlinge hat." Ein Urteil über die „blonde Bestie" und ihre Verehrer, das weder zu bequemen Zitaten gegen Nietzsche noch zu einer Anfechtung unserer Gleichstellung von romantischem und ästhetischem Ideal mißbraucht werden darf. Um diesem Ideal wenigstens in der Phantasie nachleben zu dürfen, schreibt Ludwig Tieck in der Jugend Erzählungen voll grausiger Verbrechen und im Alter Novellen, deren Form ihm geeignet scheint, „manches in konventioneller oder edler Sitte und Moral Hergebrachte überschreiten zu dürfen".

Das Junge Deutschland macht auch hier den gelehrigen Schüler der Romantik und Gutzkow läßt in den „Rittern vom Geist“ den Propheten der neuesten Weltanschauung lehren: „Wenn der Schriftsteller jetzt einen Beruf hat, so ist er der, die Ästhetik der Wahrheit zu lehren, d. h. das Fühlen und Empfinden, Zittern und Jauchzen, Verzweifeln und Triumphieren des denkenden Ichs. Ästhetische Weltanschauungen —“. Und während Georg Herwegh, auch hier „auf der Zinne der Partei“, das Dilemma entschlossen abtut:

Das Heilige gelingt so selten schön,
Das Schöne nur wird immer heilig bleiben

(womit er übrigens nur ein Wort seines, für Nietzsche so bedeutungsvollen Landsmanns Hölderlin überbot: „Tausendmal hab ich es ihr und mir gesagt: das Schönste ist auch das Heiligste“) — wird eben dies Entweder-Oder zu dem einzigen, durch ein produktives Leben immer wieder hin und her gewandten Untersuchungsobjekt von Ibsens Meister, dem dänischen Moralisten Kierkegaard, der freilich so entschieden wie Herwegh nach links seinerseits nach rechts schreitet.

Wie die Romantik den Jungdeutschen, vermitteln diese ihre Stellungnahme an Richard Wagner. Friedrich Schlegels Worte scheinen widerzuklingen, wenn Wagner an Frau Elise Wille (1864) schreibt, daß „der Philister sich für einzig sittlich hält, bloß weil er die wahre Sittlichkeit gar nicht begreift und gar kein Gefühl dafür hat“. Und so wären wir sozusagen bei Nietzsche selbst angelangt.

Ihm also war diese Scheidung fertig überliefert, und auch mindestens die Versuchung, nicht mit dem Herkules am Scheideweg der alten Fabel den ethischen Pfad einzuschlagen. Der ästhetischen Seite neigten fast alle zu, die die Poesie auf dies Dilemma orientiert hatten, wie Nikolaus Lenau, als er in seinem „Savonarola“ das ethische Prinzip des großen Mönchs über das ästhetische des bedeutendsten Mediceers triumphieren lassen wollte, und wieder Conrad Ferdinand Meyer in seinem „Heiligen“. (Einen anderen Roman, der „das Wesen des fünfzehnten und sechzehnten Jahr-

hunderts, den Kampf und Gegensatz des humanistisch-ästhetischen und des reform-ethischen Prinzips, Renaissance und Reformation, die Entstehung des modernen Menschen" behandeln sollte, hat er nicht geschrieben.) Beide wollten der ethischen Tendenz ein Loblied singen, aber sie mußten beide wie Bileam da segnen, wo sie fluchen wollten, während einem Oskar Wilde (etwa im „Bildnis des Dorian Grey") der ästhetische Standpunkt selbstverständlich war.

Inzwischen hatte es auch hier nicht an synthetischen Experimenten gefehlt. Schiller vor allem bildete den schon älteren Begriff der „schönen Seele" so um, daß in ihm beiden Prinzipien Genüge geschehen sollte; denn das eben wäre eine schöne Seele, der es natürlich wäre, den ethischen Anforderungen gehorsam sich auszuleben. Wie Schiller so den ihm eigenen Begriff der Freiheit gewann, so sehen wir Nietzsche einen anderen Begriff über jene beiden Welten wölben: den für ihn so besonders bezeichnenden der Vornehmheit. Denn hierunter versteht Nietzsche das Wesen desjenigen, für den das ethische und das ästhetische Ideal mit innerer Notwendigkeit zusammenfallen. So tief also gehen die Wurzeln eines Begriffs zurück, der sich in Nietzsches selbst durchaus vornehmer Seele aus dem Kampf jener beiden Prinzipien entwickeln mußte, weil eben auch seine Seele eine historische Tatsache ist! —

Und eben deshalb mußte seine Seele teilnehmen auch an den historischen Folgen jenes erbitterten Kampfes zwischen Aufklärung und Romantik, von dem der Streit zwischen Individualismus und Kollektivismus nur eine Ausdrucksform, und der zwischen dem Ideal der freien Schönheit und dem der harmonischen Sittlichkeit wiederum nur ein Unterfall dieser Ausdrucksform ist.

Die historische Wirkung jener großen Wegscheidung ist in allen Parteibildungen zu erkennen; mögen nun Liberale und Ultramontane um die Grenzen des Rechtes von Staat und Kirche kämpfen, oder Wolfgang Menzel, Ludwig Börne und G. G. Gervinus gegen den Goethekultus. Aber nicht immer stehen die Heerschaaren so sichtbar einander gegenüber; lange schon vor Nietzsche ward oft ge-

genug der Kampf in einer Brust geführt und nicht immer ausgefochten. Dann schuf der unlösbare innere Konflikt jene problematischen Naturen, über deren Wesen schon Goethe bedeutsame Worte sprach; oft aber auch solche Naturen, die es stürmisch drängte, den einseitig nicht zu entscheidenden Kampf durch eine neue Synthese zu überwinden — wofür wir schon Schillers großen Namen zu nennen hatten. Und hiermit, glaube ich, sind weiter große Hauptformeln für Nietzsche Lebenswerk gewonnen: seine „Zerrissenheit" wie seine „neuen Tafeln" werden auf diesem Hintergrund verständlich.

Als eine problematische Natur fassen ihn viele Gegner auf und meinen damit, er sei zu innerer Unfruchtbarkeit, zum Steckenbleiben auf halbem Wege verurteilt gewesen. Denn so definiert Goethe diesen von ihm entdeckten Typus (in den „Sprüchen in Prosa"): „Es gibt problematische Naturen, die keiner Lage gewachsen sind, in der sie sich befinden, und denen keine genug tut." Das Wort ist vor allem durch Spielhagens Roman (1860) geläufig geworden, so daß wir kaum noch heraushören, was Goethe damit eigentlich meinte: Naturen, die beständig im Problem aufgehen.

Schon Fichte deutet (1806) in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" auf die Häufigkeit solcher Naturen unter seinen Zeitgenossen hin. Viel deutlicher aber tat es ein Menschenalter später (1836) Karl Immermann: „Was ist nun das Charakteristische der modernen Zeit? Das Individuum hat sich mit seinen Ansprüchen bis zur eigensinnigsten, ja krankhaftesten Spitze heraufgetrieben, aber eben darum ist es auch über den Punkt der Befriedigung in sich selbst schon hinweg. Alle Menschen empfinden jetzt ein Bedürfnis nach allgemein gültigen Unterlagen des Daseins, nach organischen, objektiven Lebensformen, ohne gleichwohl zur Ergreifung derselben schon geschickt zu sein, weil es dabei immer auf eine starke Entäußerung des Egoistischen ankommt. Eine Kirche gibt es kaum noch, der Feudalismus hat ganz aufgehört und etwas Analoges, wie den Staat des Altertums,

erblicken wir nur erst in der Zukunft in dämmernden Umrissen." Die Zeit selbst, scheint er sagen zu wollen, ist eine problematische Natur; keiner Lage sind wir gewachsen und keine tut uns genug.

Damals tritt denn auch dieser Typus in die Literatur ein. George Sand malt dies (1833) in ihrem berühmten Roman „Lélia" und die Gräfin Hahn folgt ihr in verschiedenen Büchern. Nicht ohne eigene seelische Erfahrung spricht auch Annette von Droste ergreifend von den „Halbgesegneten":

O eure Zahl ist Legion!
Ihr Halbgesegneten, wo scheu
Ins Herz der Genius geflohn
Und öde ließ die Phantasei;
Ihr, die ihr möchtet flügellos
Euch schwingen mit des Sehnens Hauch,
Und nieder an der Erde Schoß
Sinkt, wie ein kranker Nebelrauch.

Weiß aber ihr mitleidsvolles Herz auch in diesen „versiegenden" Naturen noch stille Güsse aufzuspüren, so wird im allgemeinen nur das Halbe, Kranke, in diesem Typus empfunden, nicht was er an Keimen und Möglichkeiten birgt. Seit der frivole, aber begabte Alexander von Sternberg den Titel „die Zerrissenen" auf ein Buch gesetzt hatte, erbt der die Schlagkraft des Wortes „die Unbefriedigten"; an die Stelle der Werthernaturen treten die problematischen: wie jene am Konflikt mit der Realität, siechen diese an dem Konflikt mit sich selbst dahin. Bis in die stille Arbeit der Gelehrtenstube dringt der zerreißende Konflikt; und ehe noch (1860) Spielhagen seinen Roman schrieb, klagte der berühmte Philolog Lehrs (1852): „Das ist ja unsere moderne Qual: wir sollen die disparaten Welten begreifen, und wer wird stumpf und einseitig genug sein, dies abzuweisen — aber mit unserm Herzen werden wir doch nur bei einer sein können, wenigstens mit unserm ganzen Herzen." Da haben wir denn ein unmittelbares Vorzeichen auf Nietzsche den Philologen als problematische Natur; den Altertumsforscher, der die Vorzeit in romantischer Verklärung erfassen möchte und doch zu sehr seinem ratio-

nalistischen Königsberg angehört; und den doch die Sehnsucht nach dem Land der Griechen auch in der Gegenwart nicht heimisch werden läßt . . .

Wieder eine Generation später, und Nietzsche selbst steht unter den problematischen Naturen. Ich will hier nur ein Zeugnis anführen, dessen Wortlaut man auf Nietzsche beziehen könnte. Der große Romanist Gaston Paris charakterisiert den berühmten Dichter Sully Prudhomme (1896): „Sein Unglück ist das Unglück unserer Zeit: das Verlangen nach der Illusion und die Unfähigkeit, an sie zu glauben; das gebieterische Bedürfnis nach Wahrheit und der Schrecken vor ihren Enthüllungen, die übertriebene Entwicklung der Empfindungsfähigkeit und das Mißtrauen, das in diese Empfindung selbst gesetzt wird.“ Bis in die einzelnen Glieder dieser Antithesenkette läßt die Nachwirkung der großen Scheidung sich verfolgen; und ist nicht schon das bezeichnend, daß wir kaum noch einen Modernen anders zu charakterisieren pflegen als in solchen Antithesen? Detlev von Liliencron oder Hans Thoma, Ulrich von Wilamowitz oder Kaiser Wilhelm II. — mit solchen antithetischen Fangnetzen suchen wir das Geheimnis ihrer Seelen zu erfassen; denn wir haben so oft solche inneren Gegensätze beobachtet, daß wir kaum noch ohne sie psychologische Analyse zu treiben wagen.

Auch die problematische Natur ist „etwas, das überwunden werden muß“. Wie aus dem Zwiespalt ein heftiges und schöpferisches Bedürfnis zur Synthese entsteht, sahen wir an den kleineren Gegensätzen und werden es an den großen sehen. Hier sei nur an den genialen Kunstgriff erinnert, wie „der Philosoph des Jahrhunderts“, Hegel, den Gegensatz und das Bedürfnis zu seiner Überwindung gleichzeitig legitimiert, indem er alles Geschehen in drei Stufen verteilte, deren zweite die erste verneint, deren dritte die erste und zweite positiv überbaut — um nun selbst wieder verneint und überwunden zu werden. Was ist der Entwicklungsgang von Nietzsches Philosophie als eine beständige Durchführung dieses dialektischen Prozesses? geboren aus der Notwendigkeit, wenn die

eine Stimme im Innern gehört worden ist, nun der andern Gehör zu geben und aus beiden zu einer Versöhnung emporzusteigen?

Es ist die Mission der großen Männer, das Leid ihrer Zeit zu überwinden; Drachentöter sind sie alle, Luther und Goethe und Bismarck. Aber damit sie das vollbringen können, müssen sie erst das ganze Leid selbst schwerer und tiefer als andere getragen haben. „Man ist nur fruchtbar um den Preis, an Gegensätzen reich zu sein," hat Nietzsche selbst ausgesprochen. So ward auch er fruchtbar. Wie tief er aber das Leid empfinden mußte, das diese Vorbedingungen der Fruchtbarkeit mit sich führten, das kann uns erst eine Analyse des typischen Seelenlebens der problematischen Naturen zeigen.

II.

Typische Erlebnisse.

Nicht jede Epoche hat eine rechte Individualität; solche Zeiten aber, die einen eigenen Charakter tragen, sind in menschlichen Persönlichkeiten durch typische Erlebnisse gekennzeichnet. Denn der Charakter selbst, wie Schopenhauer in seinem berühmten Aufsatz über die anscheinende Absichtlichkeit im Leben der einzelnen ausführt, ist das Schicksal. Und so könnte man bei großen Männern ein gut Teil ihres Lebens gewissermaßen a priori konstruieren; und wie ein Gedicht der Edda dem Sigurd, da er in die Welt hinauszieht, Kampf und Liebe und Ermordung voraussagt, ließe sich für Goethe Leipzig und Straßburg, Weimar und Italien mit einiger Wahrscheinlichkeit daraus berechnen, „wie an dem Tag, der ihn der Welt verliehen, die Sonne stand zum Gruße der Planeten“.

Vor allem sind bestimmte Erfahrungen, die sich auf das Verhältnis des einzelnen zur Außenwelt beziehen, für jene Naturen typisch, deren innere Bewegung von der Polarität des geistigen Lebens ihrer Zeit selbst abhängig ist wie die der Makarie in Goethes „Wanderjahren“ von der Bewegung der Gestirne.

Eine jede bedeutende Persönlichkeit tritt an die Welt mit großen Forderungen und großen Erwartungen heran. Der Reichtum der Keime in Herz und Kopf wird als eine Verheißung gefühlt; als ob alle Blütenträume reifen müßten. — So großen Hoffnungen kann das Leben nicht genügen; auch der Glücklichste und Siegreichste hat weniger erreicht, als die Summe seiner Hoffnungen versprach; Moses sieht das Gelobte Land nur von ferne und Alexander stirbt an der Schwelle einer unübersehbar großartigen Zukunft. — Gehört aber insoweit ein gewisses Maß von Ent-

täuschungen zum Wesen des genialen Menschen — denn das Leben ist nicht genial und die Wirklichkeit nüchtern —, so gibt es doch Perioden, in denen diese Erwartungen des einzelnen noch durch die seiner ganzen Generation gesteigert werden. Die Luft selbst scheint mit Erwartungen großer Dinge geschwängert; eine berauschende Atmosphäre läßt den Philister Dinge hoffen, die sonst kaum der Prophet zu erwarten wagt. Schwerer als auf dem Sohn anderer Zeiten muß über dem solcher Hoffnungsperioden die Enttäuschung lasten.

Hoffnungsperioden in diesem Sinn sind oft über die Menschheit gekommen; vielleicht ertrüge sie so wenig wie der einzelne ein Leben nur gleichmäßiger Arbeit und sachlicher Berechnung des Ertrags. Ein jeder Messias ist aus solchen Stimmungen der Zeit geboren, und insofern hat die antihistorische Auffassung, die jeden Religionsstifter, Christus wie Buddha und Mahomed wie Zarathustra für ein bloßes Wahngebild der leidenschaftlich Erwartenden ansehen möchte, eine scheinbare Berechtigung. Christus kam erst, „als die Zeit erfüllet war"; eine Stimmung gespanntester Erwartung ging dem Auftreten des heiligen Franziskus, der Katharina von Siena voraus; Napoleon und Bismarck konnten prophezeit werden, und was hat man nicht alles als Vordeutung auf Richard Wagner erklärt! Wie untrennbar Erwartung und Erscheinung des Erlösers verbunden sind, offenbart sich oft auch in dem merkwürdigen Umstand, daß die Hoffnung sich nach und nach erfüllt, immer deutlicher sich verkörpert; so hat das Urchristentum Johannes als Vorläufer Christi angesehen und die Reformation Johann Hus als Voraussage auf Martin Luther. Aber unglückliche Zeiten fehlen nicht, bei denen auf die Erwartung nur eine Fehlgeburt folgt, wie bei den großen politischen Hoffnungen der Freiheitskriege oder der Revolution von 1848 oder bei den künstlerischen, die man an das Auftreten der „Nazarener" Overbeck, Veit, Steinle geknüpft hat.

Hoffnungsperioden sind die Aufklärung wie die Romantik, beide reich an Segen, beide voll so weit gespannter Erwartung, daß die Wirklichkeit eine Enttäuschung wurde.

Die Aufklärung hat in ihrer ganzen Denkart etwas Geradliniges. Mit dem Werkzeug der Logik geht sie auf das Ziel der Verallgemeinerung los. Was sich in leisen hoffnungsvollen Regungen zeigt, wird sofort ins Ungemessene vergrößert; etwa wie der Moderne, sobald das Wunder des fliegenden Menschen gelang, sofort von regelmäßigem Luftverkehr oder auch von der Eroberung Englands durch ein im eigentlichsten Sinne fliegendes Korps träumte. — So ist die Aufklärung besonders wenig auf Rückschläge oder Unterbrechungen vorbereitet. Lessing zeigt die Genialität seiner Kritik nicht zum wenigsten darin, daß er in der „Erziehung des Menschengeschlechts" — nach seinen Briefen dem bedeutendsten Zeugnis seiner Dichtergabe — den Satz auszusprechen wagt, der gerade Weg brauche nicht immer der nächste zu sein. Kein Satz konnte den Nicolais paradoxer klingen. Sie kannten nur die gerade Linie, die die Romantiker wieder fast krankhaft scheuten.

Typisch sind die Pädagogen vom Schlag Basedows mit ihrer festen Überzeugung, in ein paar Jahrgängen eine neue Menschheit zu erschaffen; so Kaiser Joseph II., der alle doktrinären Geradlinigkeiten der französischen Revolution vorausnimmt und deshalb denn auch das tragische Schicksal der Verwandlung aus dem „Schätzer der Menschheit" in ihren Verächter vor den Robespiere erlebt — jene Entwicklung, die Flaubert als „éducation sentimentale" dargestellt hat, d. h. als Erziehung zur Gefühllosigkeit. Und wer denkt nicht gleich hier an Nietzsches neue Tafel: „Werdet hart!"

Und so, vergrößernd, verallgemeinernd, über alle Bedenken wegtäuschend, kommt der Rationalismus zu der ihm eigenen Mythologie; denn wo die Hemmung der Kritik im einzelnen fehlt, kann auch der kritische Geist selbst mythischen Vorstellungen nicht entgehen, und wäre es auch nur die, immer das Rechte zu treffen. Gerade die Vernunftenthusiasten, gerade die Aufklärungsgläubigen sind es gewesen, die in die moderne Welt ein lang verschwundenes Phänomen wieder gebracht haben, eine rührende, ergreifende, tragische Erscheinung: die *Erwartung des Wunders*.

Uralt ist im Menschengeschlecht die Sehnsucht nach dem Wunder=

baren. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“; und ebendeshalb hat jede Zeit ihren eigenen Wunderglauben, auch die aufgeklärteste. Primitive Völker, für die es nach einer irrigen Beurteilung gar keine „Wunder“ geben soll, weil alles möglich sei, freuen sich märchenhafter Vorstellungen und malen sich den Eintritt einer goldenen Zeit aus, an die sie selbst nicht so recht zu glauben wagen. Und in Zeiten der raffiniertesten Kultur taucht plötzlich das Bedürfnis nach Unterbrechung des regelmäßigen Gangs der Ereignisse auf, nach einem persönlichen Eingreifen des Weltherrschers.

Diese nie ganz absterbende Stimmung wird durch persönliche Bedürfnisse genährt. Jeder Kranke ersehnt ein Wunder um so heftiger, je unheilbarer seine Krankheit ist. Wunderschön hat das die Bibel in der Erzählung von dem Engel am Teich Bethesda ausgemalt; oder von Neueren Heinrich von Stein, Wagners Schüler und Apostel, in der Geschichte von Gerhard und der heiligen Elisabeth. (Aber wer kennt die wundervollen Stücke aus dem Nachlaß dieses herrlichen Menschen!)

Zeiten nun, die sich selbst stark im Schaffen und im Vorwärtsschreiten fühlen, formen diese Erwartung des Wunders eigentümlich um. Etwas Unerhörtes, eigentlich Unmögliches erwarten auch sie; sie aber nicht als einen Vorgang, der neben die Entwicklung fällt oder gar ihr widerspricht — sondern im Gegenteil einen solchen als Krönung und Abschluß der Entwicklung. Die Sehnsucht nach dem vollendenden Moment — das ist der Messiasgedanke solcher Epochen. Nicht als Unterbrechung — als Steigerung des Verlaufs der Dinge erhoffen solche Zeiten das Wunder.

Den höchsten und herrlichsten Ausdruck hat dieser Sehnsucht nach dem vollendenden Moment schon Goethe gegeben, da er ihn im „Prometheus“ feiert:

Wenn aus dem innerst tiefen Grunde
Du ganz erschüttert alles fühlst,
Was Freud und Schmerzen jemals Dir ergossen,
Im Sturm Dein Herz erschwillt,

In Tränen sich erleichtern will
Und seine Glut vermehrt,
Und alles klingt an Dir und bebt und zittert,
Und all die Sinne Dir vergehn,
Und Du Dir zu vergehen scheinst
Und sinkst,
Und alles um Dich her versinkt in Nacht,
Und Du, in immer eigenstem Gefühl,
Umfassest eine Welt:
Dann stirbt der Mensch.
Pandora: O — laß uns sterben!

Wie später Richard Wagners Lehrer, der Philosoph Ludwig Feuerbach, so setzt hier Goethe den vollendenden Moment dem Tode gleich; auch aus jener Gipfelfurcht heraus, die nach dem höchsten Augenblick nicht mehr zu leben weiß — „Torquato Tasso" ist die Tragödie dieses Verhängnisses. Und ganz eigentlich körperlich empfand diese Zeit die Wollust des erhebenden Moments, das süße Schwindelgefühl der Gipfelersteigung, wenn die Menschen es endlich wagten, die Gletscher zu besteigen, die höchsten Türme (wie Goethe den Straßburger) zu erklimmen, um sich so „dem Unendlichen näher" zu fühlen. In Goethes Psychologie spielt der krönende Augenblick überhaupt eine große Rolle, so in seiner Lehre von der dichterischen Empfängnis und von dem wissenschaftlichen „Aperçu": überall ist ihm das Finden nur der glückliche vollendende „Abschluß eines Gesuchten".

Aber Goethe besaß wie alle Künste so auch die schwierigste: die des Erwartens. Ungestümer fordern die Jüngeren den vollendenden Augenblick. Die Aufklärung will die Völker einander näher bringen — und ihr größter Dichter, Schiller, jauchzt der Vollendung dieser Hoffnung entgegen: „Seid umschlungen, Millionen". So steht er als der Hohepriester an dem deutschen Altar der Göttin Vernunft und stimmt das Kultlied an das „höchste Wesen" an, ein Bürger derer, die da unter Robespierre diesen Kultus der Menschenbefreiung ganz offiziell mit Riten ausstatten werden. Vergessen wir nicht, daß Beethoven das „Lied an die Freude" als Abschluß an seine neunte Symphonie setzen konnte!

So spricht denn der große philosophische Dichter auch geradezu die „Sehnsucht" nach dem Wunder, die Forderung des Wunders aus:

Einen Nachen seh ich schwanken,
Aber ach! der Fährmann fehlt.
Frisch hinaus und ohne Wanken,
Seine Segel sind beseelt.
Du mußt glauben, du mußt wagen,
Denn die Götter leihn kein Pfand,
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland.

Wenn so dem Verächter dunkler barbarisch-abergläubischer Vorzeit der uralte Mythus von dem Wunderschiff, das ohne Steuer und Lenkung zum rechten Ziel führt, wieder Symbol der Sehnsucht nach dem „Wunderland" wird, wie stark muß diese sein! so stark, daß ein „platter Rationalist", wie man den Verfasser der „Stunden der Andacht" zu schelten pflegt, daß Zschokke selbst beredt wird und poetisch in seiner „Sehnsucht nach dem Schauen des Unendlichen".

Gern schildern die Dichter einen solchen Augenblick der Vollendung. Jean Pauls „Titan" gipfelt in dem Wunderblick, den der Held, nachdem er mit verbundenen Augen aufgestiegen war, von der Höhe der Terrasse über die Borromeischen Inseln hat — ein Motiv, das (wir werden sehn warum) später tragisch gewandelt wird: Roseggers Waldschulmeister sieht endlich das lebenslang ersehnte Meer — und erblindet . . .

Aber auch die Romantik, der ja schon Jean Paul verwandt ist (und auch der Goethe des „Prometheus"!), ist eine Hoffnungsperiode und auch sie begehrt das Wunder. Welchen breiten Raum schon dies Wort in ihrer Sprache einnimmt, hat Petrich gezeigt. Und ihrer Denkweise ist nichts natürlicher, als das Wunder zu suchen, zu glauben, darzustellen. Christus ist für Novalis das Wunderkind; das Märchen als Wundererzählung wird ein Liebling für Tieck wie für Brentano. — Nur aber ist ihrer allgemeinen Denkrichtung gemäß das Wunder nicht ein letzter Punkt der begonnenen Bahn, sondern ein Gast aus fremden Welten, ein Komet, ein Meteor.

Die Vorstellung des Wunders sehn wir schon bei Lavater in der Umwandlung begriffen. Seine „Aussichten in die Ewigkeit" (1778) sind aus der ungeduldigsten Sehnsucht erzeugt, die Vollendung, die Verklärung gleichsam schon bei lebendigem Leibe zu erleben. Da malt er sich aus, wie der verklärte Mensch schauen und hören werde: noch wird das Wunder, wie bei den Rationalisten, in die Verlängerung der Erfahrung gestellt und die Vervollkommnung der menschlichen Sinne als Steigerung gegebener Kräfte gedacht. Aber gleichzeitig wird doch diese Steigerung als so unermeßlich gedacht, daß sie zu einer qualitativen Änderung der menschlichen Organe wird.

So ist Lavater denn auch gern bereit, an Wundertäter zu glauben, und diese Neigung der Zeit macht sich Cagliostro zunutze, wie später der Spiritismus Mesmers oder die Wunderheilungen von Justinus Kerners Freund, dem Prinzen Hohenlohe, solche Erwartung voraussetzen. Aus solcher Anschauung heraus schreibt Karoline Herder, deren Leichtgläubigkeit wie die der ganzen Epoche Goethes köstlicher „Satyros" verspottet: „Poetische Menschen treffen immer auf etwas Unerwartetes"; und sei es auch nur für die arme Poesie volkstümlicher Befangenheit der im Augenblick der höchsten Not als deus ex machina auftretende rettende Wohltäter, Kaiser Joseph II. im Wiener Volksstück, irgendein edler Menschenfreund bei den Ifflands.

Vor der Romantik hat diese Erwartung des Wunders immerhin noch etwas von Goethes geduldiger Gelassenheit. Dann nicht mehr. Mit den Romantikern beginnt die Jagd auf den vollendenden Moment. „Er wünschte nichts und dürstete doch nach den wunderlichsten Begebenheiten", sagt Tieck (1798) höchst bezeichnend von seinem Franz Sternbald. Ebenso heißt es in Friedrich Schlegels „Lucinde" (1799): „Sein Geist war in einer beständigen Gärung; er erwartete in jedem Augenblick, es müsse ihm etwas Außerordentliches begegnen." Man sieht: es handelt sich nicht etwa nur um jene allgemeine Erwartung der „Hoffnungsperioden", die wir schon geschildert haben und die freilich jene individuelle Stim-

mung nährt; es ist nicht bloß von der Hoffnung der Zeit auf bestimmte Erfüllungen die Rede, wie wenn es etwa einmal in Gutzkows „Rittern vom Geist" heißet: „Fast alle warten auf einen politischen Messias"; sondern daneben stellt sich noch die persönliche Ahnung und Hoffnung ganz unbestimmter, nebelhafter, duftiger Wundererfahrungen. Solche übermäßig gespannte Stimmung geht auch den berühmten „plötzlichen Bekehrungen" der Restaurationszeit voraus: die Konversion ist dann, wie in dem typischen Fall des Juden Ratisbonne (1842), der Abschluß der unklaren Erwartung.

Die Schilderung dieser unnatürlich gesteigerten Kraft ist ein Hauptkapitel jener psychologischen Mythologie, die in der Literaturgeschichte des neunzehnten und schon des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts eins der merkwürdigsten und unbekanntesten Kapitel bildet. Sie setzt grandios ein mit Goethes Faust, seinen Beschwörungen der Geister — und seiner Enttäuschung. Sie setzt sich fort als Pathologie des religiösen Wahnsinns oder verwandter Erscheinungen in so bedeutenden Erscheinungen wie Tiecks „Aufruhr in den Cevennen", Georg Büchners Fragment „Lenz", Gerhart Hauptmanns Fragment „Der Apostel", um dann in zwei sehr ungleichen Gipfeln vorläufig zu enden: in Björnsons „Über unsere Kraft" und Gerhart Hauptmanns „Emanuel Quint". Aber noch ehe diese Höhepunkte erreicht waren, hatte die Schilderung der „Erwartung des Wunders" auch die religiöse Färbung abgestreift und war lediglich Darstellung eines typischen Moments besonders in der weiblichen Entwicklung geworden. George Elliot sagt von der Heldin ihres Romans „Adam Bede": „Gewartet hatte sie und wieder gewartet, in der unbestimmten Hoffnung, irgendetwas werde begegnen, das sie von ihrer Angst befreien könnte." Ähnliche Züge treffen wir in Flauberts „Madame Bovary", oder in Olive Schreiners „Story of an African farm"; wo aber hier der Gipfel sei, ist nicht zweifelhaft: bei Ibsen. Freilich auch wieder selbst zweigeteilt: in „Nora" und ihrer Erwartung des Wunderbaren tragisch, in der „Frau vom Meere" und der Erscheinung des fremden Mannes versöhnlich gewandt.

Aber das literarische Motiv war keineswegs ein erfundenes. In der Wirklichkeit geschahen solche Wunder wie Jung-Stillings Gebetserhörungen, wie der Frau von Krüdener wunderbares Eingreifen in die europäische Politik, durch den wundergläubigen Alexander von Rußland vermittelt. Und so sehen wir denn auch die Erwartung des Wunders bis zur Groteske gesteigert als historische Tatsache. Fürst Pückler traf in der arabischen Wüste jene Lady Hester Stanhope, einst des großen Pitt Pythia, die in der Erwartung der baldigen Wiederkehr des Messias lebte und in ihren Ställen einen weißen Schimmel bereit hielt, den der Erlöser nach der Parusie besteigen sollte. Und Tag für Tag durch lange Jahre saß der Kommunist Fourier zwei Stunden in seinem Schreibzimmer und wartete mit der Treue eines Chiliasten auf den Menschenfreund, der ihm die zur Ausführung seiner Pläne erforderliche Geldsumme bringen werde. Den seltsamen Propheten Friedrich Rohmer — es wird von ihm noch die Rede sein — umgibt eine gläubige Gemeinde, fest überzeugt, seine „Findungen" müßten alle Rätsel in Theorie und Praxis lösen. Und diese Stimmung erbt Richard Wagner und mit ihm seine Gemeinde. Eliza Wille schreibt: „Mit jedem Tag ward es mir deutlicher, irgendetwas Außerordentliches müsse eintreten, ein Glück müsse aus den Wolken niederfahren, auf dem gewöhnlichen Wege der Selbsthilfe und der Geduld könne dieser Kunstgewaltige nicht von dem Felsen loskommen, an welchen feindliche Götter ihn geschmiedet." Da kam das Wunder: König Ludwig von Bayern.

Möglich also war es; das Unerhörte konnte sich ereignen, das Wunder Wahrheit werden. Viel häufiger aber, unendlich häufiger litt die Erwartung Schiffbruch. Nichts geschah, und die Hoffnung ward zum Wahngebilde. Je ungemessener die Kranken am Teich Bethesda gehofft hatten, um so grausamer waren sie nun getäuscht; und wenn Goethe spottend sich wunderte, daß die Pfaffen sich da eine Heilanstalt mit Anlagen und Anstalten für Wunderkuren hätten entgehen lassen (1807), so hätten Dostojewskys Großinquisitor oder — der Nietzsche gewisser Epochen ihnen wohl im Gegen-

teil daraus einen Vorwurf gemacht, daß sie die nach Wundern heißhungrige Menschheit nicht durch wohlgemeinte Täuschung beglückten!

Je schärfer nun die Wissenschaften die Kunst der Beobachtung lehren, je genauer die Psychologie und die Kritik das Mißverhältnis von Traum und Erfahrung messen lernen, desto schmerzlicher wird dies Mißverhältnis empfunden und betont.

Auch diese Erfahrung bildet einen Kernpunkt in Goethes Psychologie. Er hält die Enttäuschung des Jünglings, den die Welt aus seinen Träumen erweckt, Werthers oder Wilhelm Meisters, für einen typischen Entwicklungsvorgang; wie er denn selbst von dem Erdbeben von Lissabon in die erste Erschütterung seiner gläubigen Stimmung geworfen ward. Er weiß wohl, was solche Entdeckung für das ganze Weltbild in der zerstörten Brust bedeuten kann. Er läßt Iphigenien zu den Göttern beten: „Rettet mich und rettet euer Bild in meinem Busen!". Er läßt den Harfner in die ergreifende Klage des Enttäuschten ausbrechen: „und über seinem schuldigen Haupte bricht das schöne Bild der ganzen Welt zusammen".

Vor allem in zwei Formen tritt diese Enttäuschung an den Sterblichen. Wohl hat sie viele Gestalten, und keine ist Nietzsche erspart geblieben: nicht die herbe Erfahrung, Freunde überschätzt, Meister idealisiert zu haben; nicht die zerrüttende einer mitten im Wege zusammenbrechenden Spannkraft und Gesundheit; am wenigsten die, ungehört zu bleiben, wo er den stärksten Widerhall erwartet hatte. Aber zwei Formen sind für jene typische Enttäuschung der Wunderhoffnung doch vor allem wichtig: der Abstand zwischen der allgemeinen Idee und ihrer Realisierung; und der zwischen unserm eigenen Lebensideal und unserer Existenz — den man denn einen Unterfall der erstgenannten Erfahrung nennen mag.

Goethe hat es immer wieder betont, daß eine jede Idee durch ihren Eintritt in die Wirklichkeit verkleinert, verunreinigt, entstellt wird. An den „Propheten" ging ihm die Erfahrung auf: wie Mahomed und Lavater das Höchste wollen und mit sehr

viel Geringerem sich begnügen müssen; und er hat selbst vor jenem kritischen Augenblick gewarnt, in dem der Betrogene zum Schelm wird. . . .

Diese allgemeine Regel — wie ward sie dem Geschlecht jener Epochen bestätigt! Wir wiesen schon auf solche nationale Enttäuschungen hin, wie die nach den Freiheitskriegen, nach dem Jahr 1848; oder an die kosmopolitische, die Klopstock und Schiller, Burke und wie viele noch von der anfangs begeistert begrüßten Revolution später ihren Blick mit Abscheu abwenden ließ. — Nietzsche macht die Erfahrung in Bayreuth durch, und nicht bloß dort; aber die er dort machte, hat er niemals überwunden.

Und diese Erniedrigung der Konzeption durch die Verwirklichung — er kennt sie auch als Dichter. Es jammert ihn der schönen bunten Gedanken, die er im Vorübergehen auffing und die nun, ihres Glanzes entkleidet, blaß in dem Herbarium seines Tagebuchs hängen. Auch er fühlt es, was Ibsen am stärksten ausgedrückt hat und vor ihm so kleine Poetengemüter wie Karl Heinzen und so große wie Annette von Droste: „die ungesungenen Lieder sind die schönsten!"

Quand je vous livre mon poême,
Mon cœur ne le reconnaît plus:
Le meilleur demeure en moi-même,
Mes vrais vers ne seront pas lus —

singt Sully Prud'homme. Ein jedes Gedicht, ja ein jeder Aphorismus ist — ein nicht völlig geglücktes Festspiel; ist ein Analogon zu der Enttäuschung von Bayreuth — wenn man ein so ernster Künstler ist wie Friedrich Nietzsche.

Aber solche Erfahrungen wie in Bayreuth kann man nicht oft machen. Täglich aber wiederholt sich die peinigende Enttäuschung über uns selbst — wenn wir nämlich ein Lebensideal besitzen und nicht bloß, wie Prinz Hamlet es ausdrückt, auf uns Flöte spielen lassen.

In einem tiefsinnigen Aufsatz spricht Herder „über die dem Menschen angeborene Lüge": der mißverständliche Ausdruck meint

eben dies, daß jedem ein Ideal eingeboren sei, das er zur Wirklichkeit führen soll; und daß jeder nur ein Zerrbild dieses „eingeborenen Engels“ sei. Schon Angelus Silesius im siebzehnten Jahrhundert hatte es ausgesprochen:

> In jedem lebt ein Bild des, das er werden soll;
> Solang er das nicht ist, ist noch sein Glück nicht voll,

und gern pflegte man diesen Gedanken mit den (vielleicht mißverstandenen) Worten Pindars auszudrücken: „Werde, was du bist“; auch Nietzsche zitiert sie gern. Aber damals glaubte man eben noch, das Wunder lasse sich erreichen und die Gleichheit des Menschen mit seinem inneren Ideal sei möglich. Aber die nur zu sehr verfeinerte Kunst der Selbstbeobachtung zerstörte diese Hoffnung. Jeder Mensch erlebt Tag für Tag den Abfall von sich selbst. So recht aus dieser Erfahrung ist als Trostmittel der moderne Humor geboren — allezeit Galgenhumor, der vor allem bei Lawrence Sterne und seinem großen Schüler Jean Paul den Siegelspruch Luthers modernisiert: „Des Christen Herz auf Rosen geht, wenn's mitten unterm Kreuze steht.“

Aber wenn die sentimentale Frivolität des Engländers und die weichherzige Güte des Deutschen in diesem täglichen Steigen und Fallen das Heitere oder doch das Tragikomische herausschmecken, so fühlen ernstere Naturen nur das Tragische heraus. Aus dem beständigen Konflikt der Wundererwartung entsteht hier wie in allen andern Fällen das schwere vernichtende Gefühl der Enttäuschung — ein Gefühl, in dem niemand mehr und verzweifelter zu Hause war als Friedrich Nietzsche.

Diese Stimmung der seelischen Enttäuschung geht wie ein Leitmotiv durch die Dichtung seit den Tagen der Novalis und Hölderlin und selbst ein Spätromantiker wie Theodor Storm singt „vor Tag“:

> Wir harren nicht mehr ahnungsvoll
> Wie sonst auf blaue Märchenwunder;
> Wie sich das Buch entwickeln soll,
> Wir wissen's ganz genau jetzunder.

Ein trockener Rationalist wie Goethes und der Romantiker verhaßter Gegner Garlieb Merkel schildert schon (1797) einen typischen Einzelfall: die Enttäuschung bei der Rückkehr in die idealisierte Heimat — ein typischer Fall, weil man eben in seine Jugend wohl rückkehren, aber nicht heimkehren kann; ein Motiv, das wir denn auch in Raabes „Abu Telfan" oder Sudermanns „Ehre", bei dem Amerikaner Bret Harte oder dem Iren George Moore ausgebeutet finden.

Wie viel furchtbarer aber ist dieser Abstand zwischen Traum und Erfüllung bei den phantasievollen Naturen! „Gestehen wir es nur, mein Liebster," heißt es schon in des seltsamen Vorläufers Heinse „Laidion" (1779), „daß die Phantasie die Ursach aller Glückseligkeiten des Menschen ist, und daß die Wahrheit immer ihr Glück zu Boden schlägt." Gerade dies wird nun zum typischen Haupterlebnis der „problematischen Naturen": die Enttäuschung wird ihr Kainsmal, wie die „Unbefriedigung" es bei den Unverstandenen früherer Generationen gewesen war.

Den klassischen Ausdruck findet die Verzweiflung über dies ewige Auf und Ab, über dies Schicksal, verdammt zu sein zum Hoffen und Harren — und zum Genarrtwerden, in jenem genialen Werk, das die größte romantische Dichterin Frankreichs schrieb. An jener Stelle, an der George Sand den ganzen Des Esseintes von Huysmans' stärkstem Roman „A rebours" vorwegnimmt, spricht sie das Motto aus, das über Nietzsches Leben gesetzt war: „Il faut, avant de donner une fête, se pénétrer d'une chose: c'est que l'homme riche et civilisé ne trouve plus de plaisir que dans l'espoir de l'impossible." Denn, wie es ebendort heißt: „la réalité blessait nos imaginations". Ein feiner Kritiker, wo er nicht mit sich selbst zu tun hatte, Georg Herwegh, definiert den männlichen Helden dieser „Lélia" als die typische problematische Natur in eben diesem Sinn, „die Begeisterung und Schwachheit einer Zeit, wo der Geist auf den Flügeln der Einbildungskraft sich sehr hoch schwingt und sehr tief sinkt, wenn eine Wirklichkeit ohne Poesie und Größe ihm vernichtend entgegentritt".

Anschaulich schildert Georges Sands unglücklicher Geliebter diese immer wiederkehrende Erniedrigung der Phantasie durch die Erfahrung: „Als ich zum erstenmal zum Spiel kam, hatte ich von Goldströmen gehört, von Vermögen, die in einer Viertelstunde gewonnen werden, und von Heinrichs IV. Höfling, der auf eine Karte die hunderttausend Taler gewann, die sein Kleid kostete. Ich traf eine Garderobe, wo die Arbeiter, die nur ein Hemd haben, für zwanzig Sous ein Kleid borgen, Gendarmen an der Tür, und Halbverhungerte, die ein Stück Brot gegen einen Pistolenschuß setzten . . ." Ebenso schildert das „Kind seiner Zeit" dann die Feste, die Liebe, das Volk. Was blieb Musset, dem „Jüngling, der eine große Vergangenheit vor sich hatte", als die Betäubung im Absinth?

Ebenso charakterisiert aber ein guter Literarpsycholog, Mabilleau, schon den französischen Werther, Châteaubriands René: „Kein Rausch kann ihm genügen, und sein Kummer liegt darin begründet, daß er die Wirklichkeit als seinen Träumen nicht gewachsen erkennt." Und genau so analysiert eine Generation später einer der feinsten und einsamsten Poeten Frankreichs, Eugène de Guérin (1838), sich selbst: „Kalt und enthusiastisch; Prüfung und Phantasie. Keine menschliche Schönheit, die da lebt, entgeht nach der Hitze des ersten Blicks der Einschränkung. . . . Irgendwo gibt sich die Schönheit immer Blößen. Kurze Bewunderung, keine Liebe möglich." Ganz ebenso sahen wir nach einem weiteren Menschenalter Sully Prud'homme durch Gaston Paris charakterisiert. Und schließlich erklärt ein moderner Psycholog das nähere Erfassen an sich schon für eine Enttäuschung („comprendre c'est mépriser").

Auf deutschem Boden — die gleichen Aussagen. Was Guérin von sich sagt, könnte aus Grillparzers Geständnissen über sein Liebesleben übersetzt sein. Und dessen Antipode Friedrich Halm ruft:

Wir träumen uns ein Weltmeer von Entzücken
Und wir erschöpfen's mit der hohlen Hand.

Aus Immermann, Feuchtersleben, Georg Büchner, so verschieden sie untereinander sind, wären Zeugnisse gleicher Art zu holen oder dann wiederum aus Wilhelm Jordans großem Lehrgedicht „Demiurgos“ (1854):

Die Wirklichkeit ist mir vergällt,
Weil sie dem Glanzbild einer Welt,
Das mir ein böser Geist gezeigt,
Kaum wie ein kindisch Zerrbild gleicht.
Mich foltert eine Wunderkraft,
Die göttliche Gestalten schafft,
Von reinem Schönheitslicht umglommen:
Was kann mir diese Gabe frommen,
Die nur mit törichten Wünschen quält,
Wenn mit der Erde Staub vermählt
Mir keine will entgegenkommen?

Gern stellt die pessimistische Literatur das Leben als eine Kette von Enttäuschungen dar, so vor allem Flaubert in der „Erziehung des Gefühls“ (Education sentimentale) und mit beißendem Spott in der unvollendeten „Erziehung des Idealismus“, der Satire „Bouvard et Pécuchet“, die Max Klinger „das beste französische Buch“ genannt hat; oder noch grausamer, selbst ohne den Trost des bittern Lachens, Maupassant in „Une vie“.

Und wie wir die Erwartung des vollendenden Moments als reinsten Ausdruck der Wunderhoffnung fanden, so wird im Roman der verfehlte Moment, der verdorbene „hohe Augenblick“ ein Lieblingsmotiv. Schon Wilibald Alexis kannte ihn (das Festmahl für Jean Paul in „Ruhe ist die erste Bürgerpflicht“!), aber auch Sudermann schildert ihn gern („Der Katzensteg“, „Es war“), oder Mark Twain, oder der Belgier Rodenbach. Ein großer Poet aber spinnt aus diesem Verderben des ersehnten Moments fast seine ganze Dichtung heraus: Jens Peter Jacobsen, der nie genug zu lesende dänische Erzähler, fast der einzige Psycholog, der zugleich ganz Künstler war; und vor allem sein Niels Lyhne wird das mythologische Gegenbild zu der althellenischen Gestalt des Kairos, des günstigen Augenblicks, der eilfüßig hinweghuscht. Niels Lyhne

ist der Mensch, der immer auf den großen Moment hofft und darüber seine Gegenwart verliert, der jeden Augenblick seiner Existenz einbüßt und noch den letzten großen Moment verdirbt, den des Todes. . . .

So geht der Mensch, der hofft, nach Claude Tilliers Ausdruck wie mit einer offenen Wunde durch das Gedränge. Viele gingen in Verzweiflung zugrunde, zu oft von der Höhe in die Tiefe geworfen; und auch Nietzsche hat mit dem Gedanken des Selbstmords gespielt und mußte im Wahnsinn enden. —

Aber die Natur des Menschen ist erfinderisch in Schutzmaßregeln gegen das Schicksal. Die typische Not bildet eine typische Notwehr aus. *Die problematische Natur schafft sich Mittel gegen die ewige Enttäuschung.* So zog schon Goethe die vielberufenen hohen Wälle um sein allzu oft verwundetes Herz.

Zwei Mittel bieten sich dar: die Seele panzert sich gegen die Erwartung — oder gegen die enttäuschende Kritik. Sie will verlernen zu hoffen — oder genarrt zu werden.

Die zweite Kunst ist die ältere. Das Bedürfnis nach dem Rauschtrank der Hoffnung läßt auf sie nicht so leicht verzichten. Man will hoffen — und will nicht sehen, was der Hoffnung widerspricht. Den Grundakkord schlägt Schiller an:

Frommt's, den Schleier aufzuheben,
Wo das ewige Schrecknis droht?
Nur der Irrtum ist das Leben
Und das Wissen ist der Tod.

Das „Recht auf Blindheit" hat manche literarische Behandlung gefunden, die geistreichste erst vor kurzem in der Komödie „Der heilige Brunnen" des jung verstorbenen Engländers Synge. Aber auch die Furcht vor der Enttäuschung, das Einsperren in die gewaltsam festgehaltene Stimmung, hat literarische Verewigung gefunden. So läßt Goethe im „Triumph der Empfindsamkeit" die Erwartung dauernd konservieren, obwohl doch eigentlich „Begeisterung keine Heringsware" ist. Der Prinz *will* gar nicht die Erfüllung seiner Sehnsucht; er wohnt behaglich in der Erwartung,

ein sentimental-humoristischer Hamlet. Aber ganz ernst leiht Heinrich von Kleist seinen Helden diese Angst: die berühmte Formel „Verwirre mein Gefühl mir nicht!" soll Haß oder Liebe vor dem Gift der Erfahrung schützen; und genau so spricht Maupassant von „gâter ses émotions": seine Figuren wollen sich die Stimmung nicht verderben lassen.

Aber die Kritik nagt sich durch und die Erfahrung läßt ihrer nicht spotten. So sucht man das Übel an der Wurzel anzugreifen: die böse täuschende Hoffnung selbst, die der gealterte Goethe neben der Furcht zu den größten Menschenfeinden zählt, soll ausgerottet werden.

Denken wir uns eine Natur wie Friedrich Nietzsche unter dem Druck solcher immer wiederkehrender furchtbarer Enttäuschungen. Eine leidenschaftlich entflammte Natur hofft, ein scharfes Auge entdeckt, ein weiches Herz fühlt sich vernichtet. Zunächst sucht auch er sich einzumauern in die idealisierte Vorstellung. Er *will* nicht sehen, was sein Gefühl verwirrt. So lebte vor nicht vielen Jahren noch in Greifswald ein alter Philolog, dessen heftiger Wunsch nach einem Kind unbelohnt geblieben war: er und seine Gattin hatten sich zuletzt, vergeblicher Hoffnungen müde, in die Wahnvorstellung eingelebt, einen Sohn zu haben: sie richteten ihm eine Stube ein, begleiteten ihn in Gedanken zur Universität, sprachen von seiner Ehe. Aber nur eine krankhafte Energie kann sich so gegen die Realität behaupten. Einmal hat es Nietzsche versucht: sein „Richard Wagner in Bayreuth" ist das Ergebnis der angestrengten Bemühung, das Festspiel so zu sehen, wie er es geträumt hatte — eine Überanstrengung, die früher oder später die Reaktion des „Falles Wagner" herbeiführen mußte. Aber die Enttäuschung von Bayreuth hatte zu tief gegriffen: ein zweites Mal hat er sich nicht gegen die Erfahrung gewehrt. So griff er zu dem andern Mittel der Notwehr: um sich vor der Enttäuschung zu schützen, lernte er *sich gegen die Hoffnung zu panzern.*

Es war ein längst beschrittener Weg. An sich und an andern hatte man zu oft das Danaergeschenk der Vorfreude kennen gelernt.

Deshalb nannte Otto Ludwig Schiller einen Verführer der Jugend, weil er sie in falschen Idealismus einwiegt, der zur Enttäuschung führen müsse — gerade wie noch neuerdings mit denselben Argumenten in Italien Mathilde Serao vor den verführerischen, weil idealisierenden Romanen gewarnt hat.

Wer aber die Wunde tiefer fühlte, der mußte sich an der idealisierenden Vorstellung rächen. Der versuchte, sie in sich und in andern abzutöten, indem er sie als Betrügerei brandmarkte. So entstand die Literatur der Desillusion — ein unschönes Fremdwort, das wir nicht vermeiden können, weil die Desillusion eben mit „Enttäuschung" nicht etwa identisch ist, sondern diese voraussetzt.

Der schönfärbenden Darstellung, welche die Erwartungen und Hoffnungen des Idealisten poetisch zu realisieren sucht, wird eine scharf realistische Malerei gegenübergestellt. Stendhal schildert die Schlacht von Waterloo und Mérimée die Erstürmung der Schanze — und an die Stelle des heroischen Riesengemäldes im Stil von Gros und Vernet tritt das Bild eines tragikomischen Durcheinanders mit zufälligem Ausgang. Erst nach Überwindung des Desillusionismus konnte dann Frenssens Schlacht von Gravelotte im „Jörn Uhl" realistische Schlichtheit und packenden Heroismus wieder vereinigen — nicht sein geringstes Verdienst. — Dingelstedt parodiert die romantische Hochlandbegeisterung, indem er die dürftigen geschäftseifrigen Schotten auf dem Boden von Scotts Helden zeigt, und Heine richtet seinen Spott gegen die symbolische „blaue Blume" der Romantik selbst:

Was war jene Blume, welche
Weiland mit dem blauen Kelche
So romantisch süß geblüht
In des Ofterdingen Lied?
War's vielleicht die blaue Nase
Seiner mitschwindsüchtigen Base,
Die im Adelsstifte starb?
Mag vielleicht von blauer Farb'
Ein Strumpfband gewesen sein,
Das beim Hofball fiel vom Bein
Einer Dame? Firlefanz!
Honny soit qui mal y pense!

Und Schillers dramatische Heroen werden, durch kritische „Annäherungsbrillen“ gesehen, zu denen Grabbes, und Georg Büchner faßt die „Eckensteher der Weltgeschichte“ als kleine Leute, die nur deshalb beachtet werden, weil sie zufällig an einem Wendepunkt stehen …

Es liegt auf der Hand, wie viel von dieser satirischen Abhärtung in Nietzsche steckt. Sein Bedürfnis, mit dem Hammer zu philosophieren, stammt aus dem „ressentiment“ gegen die Götzen, die er zerschlagen mußte, nachdem er sie hatte anbeten wollen. Auch hier ist das „Werdet hart“ vor allem für den Verkündiger gesprochen.

Aber der Desillusionismus, so stark er vorübergehend wirken mag, hat, wie alles Negative, kein Endergebnis: er ist periodisch, und immer wieder macht neue Selbsttäuschung neue Selbstverteidigung nötig. Ja dies kann zu einer neuen Form der Berauschung und der Askese führen: zu dem Rausch um der Desillusionierung willen; wie ein Fanatiker sündigen mag im Vorgefühl der göttlichen Reinigung durch Beichte und Buße. Auch hiervon werden wir bei Nietzsche Spuren finden. —

Auf die Dauer also verfangen beide Mittel nicht, bei Nietzsche nicht, wie nicht bei Heine und nicht bei Stendhal-Beyle. Gegen die Erkenntnis gepanzert, gegen die Illusion gerüstet bleibt der Mann, der Phantasie und Erregbarkeit besitzt, dennoch verwundbar beiden gegenüber. Wie die Sorge im „Faust“ schlüpft auch die Erwartung zum Schlüsselloch herein und hinter den Ofen gebannt wächst die Erkenntnis des Selbstbetrugs riesig an. Was soll geschehen?

Das Arsenal der menschlichen Hilfsmittel ist so unerschöpflich wie das des quälenden Schicksals. Aus jeder Not macht er sich noch eine Tugend. Aus dieser Not macht er sich zwei Tugenden. Der Abstand von Hoffnung und Erfahrung ist schmerzlich; so machen wir uns aus den beiden Endpunkten selbst neue Quellen des Genusses. Aber der Weg zwischen ihnen ist nicht aus der Welt zu schaffen, so sehr die Füße schmerzen und das Auge schaudert. So gewinnen wir aus der Beobachtung selbst des Schmerzes eine melancholische Befriedigung, wie der sterbende Haller, „Physiolog bis zuletzt“, seinen ermattenden Puls fühlte.

So entstehen, immer noch aus der Quelle jenes Konflikts von Erwartung und Erfüllung, zwei weitere typische Erlebnisse der „problematischen Naturen": der Momentkultus und die Leidenschaft der psychologischen Analyse. Es sind zwei weitere Hauptpfeiler in Nietzsches geistiger Struktur.

Wir erinnern uns jenes romantischen Kultes, der dem hohen, pathetischen Moment galt. Wie die Romantiker den Philister verachteten, so auch den alltäglichen Moment: nur der Sonntag sollte gelten, wie denn ihre Romanhelden — man hat es oft bemerkt — nie etwas zu tun haben und Tiecks Novellen eine beständige Sonntagnachmittagsmuße voraussetzen. Man konnte weiter gehen und wirklich ignorieren, was nicht auf der Höhe lag. Wie nach Wilhelm Grimms Wort das erzählende Volkslied von Gipfel zu Gipfel fortschreitet, so ward ein balladenhaftes Leben ideal, das die Täler ignoriert wie etwa eine Biographie die Stunden, die der Held verschlafen mußte.

So scheint eine Rettung doch wieder möglich. Die fortwährende Depression entstand aus der Vergleichung zweier Momente. Der gilt es zu entfliehen. Also: ganz in einem Moment leben! Kein Nacheinander, sondern gleichsam eine zeitlose Isolierung des Augenblicks. Auflösung, Atomisierung des Erlebens. Keine Brücke zwischen gestern und heut; kein Steg, der von dem Phantasiegenuß zu der Freude der intellektuellen Bereicherung führt. — Wie nah steht etwa der Stil in Bettinens Briefromanen diesem Ausstreuen isolierter Augenblicke!

Konnte doch solche Loslösung von der Kette des Lebenszusammenhangs selbst als religiöse Pflicht erscheinen! Daß eine Bitte des Vaterunsers in der ursprünglichen Fassung gelautet haben soll: „Das Brot für morgen gib uns schon heut" — daß damit Christus jeden Gedanken verbot, der die Sorge für morgen einschließt, das schien einem Paul de Lagarde fast die tiefste religiöse Idee des Christentums. Und religiös ist es gedacht, wenn Conrad Ferdinand Meyer den Brief voll brüderlicher Liebe „aus allen Augenblicken meines Lebens" datiert haben will.

Die Romantik haßt den verbindenden Faden. Einen Roman von Entwicklungsknoten zu Entwicklungsknoten fortzuführen — Novalis findet es fade wie ein Gedicht auf vorbestimmte Reimworte. Fragment, Aphorismus — das ist die literarische Form des „Athenäums“ wie der „Morgenröte“ oder der „Fröhlichen Wissenschaft“. Und indem er gegen Goethes Mahnung die Muse zur Leiterin wählt statt zur Geleiterin, gestaltet sich Brentano sein Leben so aphoristisch wie das Goethes geschlossene Form besaß.

Solche aphoristische Lebensführung hat es freilich zu allen Zeiten gegeben. Aber zum Dogma erhebt sie (1845) erst Max Stirner. Der löst das Leben ganz in Augenblicke auf, die kein Band verbindet; der Mensch von gestern — was geht er den von heute an? Das Gestern lügt und nur das Heut ist wahr; so verkündet, in reizvollste Poesie jenes trockene Dogma umkleidend, Hofmannsthals wundersamer Erstling „Gestern“ — wieder nach Generationen.

Man will nur noch im Moment leben. Mag die Zukunft bringen, was sie will; sie betrifft ja doch schon wieder einen andern Menschen. Gerade als eine Reihe von wunderbaren Überraschungen, gerade um seiner Buntheit und Unberechenbarkeit willen wird das Leben gepriesen. Wie oft hat das Nietzsche getan! als verführerisches Weib schildert er das Leben, wie Grillparzers König die schöne Jüdin schildert:

Die Welt ist nur ein ew'ger Widerhall
Und Korn aus Korn ist ihre ganze Ernte.
Sie aber war die Wahrheit, ob verzerrt,
All was sie tat, ging aus aus ihrem Selbst
Urplötzlich, unverhofft und ohne Beispiel.

Und doch — auch hier eröffnet die innere Zwiespältigkeit einen Abweg. Die ihr Leben scheinbar ganz verschleudern wollen, ganz im Augenblick lebend — sie widerstehen doch nicht dem Wunsch, es symbolisch zum Ganzen gefügt zu sehen. Die Summe ihrer Tage mag dahinflattern — aber wenn auch nicht das Leben zum Kunstwerk wird, wie bei Goethe, so soll es sich doch in einem Kunstwerk verdichten. Ein Werk soll dafür zeugen, daß hinter der

unverbundenen Reihe der Erlebnisse doch ein Mann stand. So wird „das Werk“ zum Symbol der Lebenseinheit. Mit dem opus magnum, das er schreiben wird, tröstet sich in verlorenem Leben der historische Georg Herwegh wie der erdichtete Hjalmar Ekdal; „das Buch“ ersetzt die Einheit des Lebens in Ibsens „Hedda Gabler“ wie in Gerhart Hauptmanns „Einsame Menschen“. Mag darüber das Glück verloren gehen! Und so ist auch ein oft mißverstandenes Wort Nietzsches zu deuten, teilweise wenigstens, denn es ist reich an psychologischem Gehalt: „Trachte ich denn nach Glück? ich trachte nach meinem Werke!“ Gewiß spricht dabei die heroische Aufopferung des Idealisten mit, der der Welt ein Neues, Großes schenken will und ginge er auch selbst darüber zugrunde. Aber „mein Werk“ ist doch nicht bloß als Geschenk gemeint; über zu vielen Schriften Nietzsches steht das „mihi scripsi“. Nein, auch dies heißt es, und dies zuerst: ich begehre nicht nach Glück; ich will nicht Erwartung und Erfüllung gut bürgerlich ins Gleichmaß setzen. Ich will mich verzehren in der Hingabe, der vollen Erschöpfung des Einzelerlebnisses, sei es Glück, sei es Schmerz; denn nur in dieser Hingabe kann das Große entstehen, das dann als Ganzes mich entschädigt, mir auf einmal die Fülle des Lebens in sich darbietet; und nur diese Erwartung des Letzten ist noch geduldet, weil sie als letzter Trost unvermeidlich ist:

Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß ich schon den höchsten Augenblick.

So verschlingt sich mit der symbolischen Verehrung des „Werkes“ die uns schon wohlbekannte Sehnsucht nach dem vollendenden Moment.

Und so wächst aus dem Desillusionismus und seinem Zweig, dem Momentkultus, eine neue Lebensbejahung heraus, ganz auf den ästhetischen Genuß der Buntheit unserer inneren Existenz gebaut. J. V. Widmann, der Schüler Buddhas, der die Grausamkeit der Welt erkannt hat, er widerspricht doch (1897) der Weltverneinung eines Eduard von Hartmann:

Wer einmal dem gewaltigen Zuge folgte,
Je in den Wirbeltanz gerissen ward,

Der kann sich denken nicht, noch möcht' er wünschen,
Er wäre nicht dabei gewesen! Nein!
Wer Leben je erfuhr, muß dennoch danken,
Daß ihn der Hauch berührte, der ein Nichts
Aus dumpfem Schlafe weckte.

Oder, wie wohl unter Nietzsches Einfluß Eduard Rod sich ausdrückt: „La vie a jusque dans ses pires cruautés des saveurs qui la font désirable“. Begehrenswert — wie das schöne, verführerische Weib ohne Herz und Seele. Die Intensität, mit der das Leben in seinen Momenten ausgekostet wird, schafft Ersatz für all seine grausamen Launen und Widersprüche. Alles ist zu ertragen; nur nicht die stumpfe Gleichheit der Momente. Um ihretwillen kehrt diese Generation — recht im Gegensatz zu Goethe und seinen Zeitgenossen — sich von der ewig gleichen Natur ab (Nietzschesches Naturgefühl scheint immer nur der künstlerisch komponierten Landschaft gegolten zu haben) und dem wechselvollen Menschenleben zu. Ich führe aus den Novellen der früh verstorbenen Margarethe von Bülow (gest. 1884) eine charakteristische Stelle an:

„Das Frühjahr kommt,“ sagte Rolf Zabern. „„Freilich, das pflegt alle Jahre so zu gehen.““

Rolf nickte langsam mit dem Kopf. „Das ist es eben. Es fängt alles wieder von neuem an . . . Begreifst du's nicht? — Es lebt abermals auf, um abermals zu sterben. O Gott, welche Zeitigkeit? Es fängt alles wieder von neuem an — in Ewigkeit fort . . . es ist furchtbar!“

Nur dies nicht! nur nicht die unerträgliche Wiederkehr des Ewig-Gleichen! Nur Wechsel, Buntheit, Fülle. Die Enttäuschung selbst mag so zur Lust werden, der Gegensatz der Momente aus einer Quelle der Schmerzen zu einem Quickborn geistiger Beseligung. Ja der Schmerz selbst wird gepriesen, weil er die Intensität des Lebensgefühls erhöht: mit einer begeisterten Ode an den Schmerz schließt jenes seltsame Gedicht, um dessentwillen Nietzsche den jungen Poeten Siegfried Lipiner für genial erklärte, wenn irgend einer diesen Namen verdiente. Sein „Entfesselter Prometheus“ (1876)

hat noch auf Gerhart Hauptmanns Erstling „Promethidenlos“ (1885) — bis zu der grammatikalischen Unmöglichkeit der Bildung „Promethiden“ statt „Prometheiden“ hin! — gewirkt; es hat Lou Andreas' mit Recht berühmtem, von Nietzsche selbst komponiertem „Hymnus auf das Leben“, der Nationalhymne der Nietzscheaner, das Leitmotiv gegeben:

Und versagt ihr Lebenswonne,
Gebt, o! gebt uns Lebensweh!

Nichts fürchten sie mehr als die Leere. Sie wollen die Gewißheit der Existenz besitzen — die verbürgt ihnen der Schmerz wie die Freude, während eine rasch zu übersehende periodische Wiederkehr die Empfindung abstumpft. — Nur leben! nur erleben!

Und so entringt sich dem Momentkultus als höchster Triumph — die Lehre von der ewigen Wiederkehr. So sehr die rasche Wiederkehr gehaßt wird, die die Verschiedenheit der Erlebnisse verwischt, so hoch wird nun die über unabsehbare Zeitfernen verteilte gepriesen, die eine unbegrenzte Fülle des Erlebens allein zu verbürgen scheint. Und so gelangt Nietzsche zu jener geheimnisvollen, schmerzlich-süßen Ankündigung jenes Dogmas, das ihm die Verwirklichung seiner letzten Wünsche zu verbürgen scheint: „Wie wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: ‚Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!‘ — Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‚Du bist ein Gott und nie

hörte ich Göttlicheres!‘ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem ‚willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, nun nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? —

So steigt aus der Verzweiflung über die immer wiederkehrende Enttäuschung die Fata morgana des immer wiederkehrenden Wechsellaufs hervor — unausdenkbar, aber eben darum berauschend; hat doch nach Nietzsche selbst sein heftigster Gegner von dereinst, Ulrich von Wilamowitz, (in dem Vortrag „Weltperioden“) sich zu solchen „kosmischen Perioden“ bekannt!

An dieser unersättlichen Begier, den Moment bis in seine letzten Tiefen auszukosten, nährt sich nun auch die Neigung zu psychologischer Analyse. Ist diese doch imstand, das kleinste Erlebnis noch zu spalten und zerlegt aufzubewahren. Und an sich steckt die Seelenanalyse ja sowohl im Desillusionismus wie im Momentkult: die Erwartung wird mit der Erfahrung verglichen, das Bewußtsein in Momente aufgelöst. Nun aber hat sie noch ihre eigene große Aufgabe, und zwar in drei verschiedenen Formen: als Selbstbeobachtung, als Beobachtung anderer, als historische Psychologie. Für Nietzsche sind vor allem die erste und die dritte wichtig geworden.

Die Selbstbeobachtung ist im wesentlichen eine christliche Erfindung. Das antike „Erkenne dich selbst“ war entweder ganz praktisch gedacht, oder es meinte umgekehrt den abstrakten Menschen; die Seele des einzelnen wurde erst der Religion ein wertvolles Untersuchungsobjekt. Die Kirche setzt die Mahnungen ihres Stifters zur Einkehr in sich selbst eifrig fort und einer ihrer wichtigsten Väter, Augustinus, wird zugleich der Vater der modernen Selbstprüfung und Charakteranalyse. Das Mittelalter vernachlässigt wieder das Individuum, bis mit dem Herannahen der Reformation die Untersuchung der eigenen Seele neue Bedeutung gewinnt. Die Gegen-

reformation lernt aus praktischem Bedürfnis das uralte Werkzeug der Beichte verschärfen und die neue Methode des Ausfragens wirkt auch auf die protestantische Kreise. Der Pietismus fordert zur Selbstzergliederung auf und schafft in Albrecht von Haller und Lavater die Begründer des modernen Tagebuchs: eines wissenschaftlichen Beobachtungsjournals zur Feststellung seelischer Probleme — vergleicht doch Goethe selbst die Aufgabe seines Tagebuches mit dem astronomischen Studium regelmäßiger Planetenbewegungen. All das sind Voraussetzungen für den „modernen Menschen", für den „Europäer" Nietzsche, der sich selbst — wie G. Chr. Lichtenberg von sich bezeugte — „eine wohlbekannte Person" ist.

Auch hier kommt es zu einer Gabelung, die im letzten Grund mit jener alten großen Wegscheidung zusammenhängt. Der Selbstzergliederung stellt sich plötzlich ein Hindernis entgegen: die Katholiken nennen es die „Scham vor der Beicht" und rufen heilige Nothelfer an, um es zu überwinden. Hölderlin verwirft den Seher, der ruchlos sein Heiligstes der Menge offenbart; Heinrich von Kleist wundert sich, daß der Dichter sein Innerstes der Bestie Publikum hinwerfe. Grillparzer klagt Paganini an, den berühmten Geigenvirtuosen, von dem die Sage ging, er sei ein begnadigter Mörder:

Du wärst ein Mörder nicht? Selbstmörder du!
Was öffnest du des Busens stilles Haus
Und jagst sie aus, die unverhüllte Seele,
Und wirfst sie hin, den Gaffern eine Lust?

Diese Reihe, die auch unsere große Dichterin Annette in sich faßte, schließt Ibsen ab: „Wenn Ihr im Flusse baden wollt," sagt der Skalde zum Fürsten, „so entkleidet Ihr Euch nicht dort, wo die Kirchengänger vorübergehen; sondern Ihr sucht Euch ein einsames Versteck. — Ich habe eine schamhafte Seele; deshalb entkleide ich mich nicht, wenn so viele in der Halle sind."

Friedrich Nietzsche besaß diese schamhafte Seele. Deshalb finden sich unmittelbare Geständnisse aus seinem tiefsten Seelenleben selten; meist hat er sie, wie Hölderlin oder Grillparzer, objektiviert, und der Zarathustra wurde schon deshalb eine Notwendigkeit, weil

Nietzsche Dinge gestehen mußte, die er von sich auszusagen nicht vermochte.

Auf der andern Seite schreitet der Fanatismus der „Autovivisektion" fort. Was Rousseau unvollkommen begann, geht über Friedrich Hebbel und Otto Ludwig zu den Goncourt, Marie Bashkirtseff, Amiel fort. Diese ganze Gruppe war Nietzsche augenscheinlich unsympathisch; so lebhaft er das Glück preist, Psychologen von der Bedeutung Stendhals oder Dostojewskis kennen gelernt zu haben, so wenig scheint ihm die Selbstanalyse jener Virtuosen geboten zu haben. Er kannte wohl die Gefahren, vor denen schon (1829) Friedrich Halms Erzieher Enk von der Burg warnte, als er „über den Umgang mit sich selbst" schrieb: die Gefahr der Selbstbespiegelung und die des Posierens vor der Nachwelt. Und ihm hat man auch diesen Vorwurf gemacht!

Natürlich aber konnte er das „Selbststudium" am wenigsten vermeiden. Er mag wie der Engländer gedacht haben, ein Gentleman sei auch sich selber einige Diskretion schuldig. Aber ganz konnte der Forscher, der die Menschen ergründen wollte, das wichtigste Versuchsobjekt nicht außer acht lassen; gewiß konnte er, wollte er den Moment ausschöpfen, jene Vervielfältigung durch Analyse nicht vermeiden.

Dennoch ist es schwer zu entscheiden, wie viel Nietzsche der Selbstbeobachtung verdankt. Eins nur ist klar: er hat früh angefangen, sich als einen Typus aufzufassen: erst als den des künstlerischen Menschen (mit dem Gefühl, dem „wissenschaftlichen Menschen" entgegengesetzt zu sein), dann des schöpferischen Philosophen, endlich des Propheten, der eine Synthese beider früherer Typen heißen darf. Das größte Denkmal seiner Selbstbeobachtung in diesem Sinn ist der „Zarathustra", denn dessen epische Bestandteile sind völlig aufgebaut auf der Konkordanz seiner eigenen Erlebnisse als Prophet mit denen der großen Religionsstifter Zarathustra, Buddha, Christus. Wie die Verehrer des heiligen Franz von Assisi im liber conformitatum die Übereinstimmungen zwischen Jesus und Franziskus sammelten, so ist der „Zarathustra"

als Epos ein liber conformitatum, das aus dem Vergleich eigener und fremder Erfahrungen das typische Lebensbild des Religionsstifters errichtet; obzwar der Professor Grützmacher in Rostock von dieser höchsten epischen Betätigung, der Zeichnung ewiger Typen durch einfache anschauliche Handlungen, nichts gemerkt hat.

So also hat Nietzsche sich selbst als Gesamtpersönlichkeit in den Dienst seiner Psychologie gestellt. Es versteht sich aber von selbst, daß auch andere Glieder seiner reichen psychologischen Typensammlung nicht ohne Mithilfe der Selbstanalyse zustande gekommen sind: „wir Philologen", der Deutsche, der moderne Mensch — Typen gerade, an denen er mit Bitterkeit auch eigene Züge zu bekämpfen hatte. (Und erziehen wir denn eigentlich je andere als Abbilder unseres Selbst?) Und daß er ebenso auch einzelne nach seinem Bilde stilisiert hatte, ist klar; an Wagner bezeugt er es selbst, und der Konflikt war, wie jeder Bruch einer tiefen Freundschaft, wesentlich die Verwerfung des tatsächlichen Richard Wagner, weil er neben Nietzsches Richard Wagner nicht bestehen konnte. Aber auch andere Freundschaftsenttäuschungen, so die mit Rée, beruhen zum Teil darauf, daß Nietzsche Empfindungen, Absichten, Anschauungen, die er in sich vorgefunden hatte, bei andern vorauszusetzen geneigt war.

Schwieriger ist es, die Frage zu beantworten, was er der Selbstbeobachtung an *einzelnen* psychologischen Erkenntnissen verdankte. Viele Erfahrungen kann man ja nur selbst machen — obwohl Fontanes tiefes Wort „man kann auch etwas in anderen erleben" einer weiten Anwendung fähig ist. Aber wenn Nietzsche musikalische Eindrücke beschreibt, oder landschaftliche, so sind es doch eben die seinen; und was die Krankheit für den Denker bedeutet, hat er nur an sich, und nur zu gut an sich studieren können.

Vor allem aber ist auch hier wieder auf ein typisches Erlebnis hinzuweisen, das für Nietzsche von eingreifendster Bedeutung geworden ist: die *Erfahrung von der Veränderlichkeit der Gefühle* oder, wie Ibsen es getauft hat, das *Gesetz der Umwandlung*.

Schon Goethe sprach es aus: „Auf der Höhe der Empfindung erhält sich kein Sterblicher“, und der „Tasso“ ist, wie schon bemerkt, auf diese Erfahrung gebaut. Kannten doch die Frommen, seit die tägliche Selbstergründung zur Pflicht geworden war, nur zu gut die Zustände der „Trockenheit“, die auf den Rausch der Ekstase folgen, und ihr Schüler, der junge Goethe, nur zu genau die „Störung“ heiligster Empfindungen etwa durch ein fatales Gesicht. Aus dem romantischen Momentkult heraus stimmt (1796) Wilhelm von Burgsdorff, der so sein ganzes Leben verlor, die Klage an: „Ganz ist unsere Seele nicht wie ein Leib — aber doch viel zu sehr ist sie so. Es geht zu viel verloren. Welche Seele ist reich genug, um das ganze Leben in sich aufzufassen — um das Sukzessive in der Stärke des Gleichzeitigen in sich zu erhalten!“ (Eben deshalb, möchte Nietzsche antworten, brauchen wir die Wiederkehr des Gleichen, um nichts zu verlieren!) — In die Literatur führte die Gräfin Hahn-Hahn diese tragische Erfahrung der Abkühlung jeder schwungvollen Empfindung ein; es ist der Mittelpunkt der Psychologie in ihren Romanen (seit 1838); wie es auch der Mittelpunkt ihres eigenen Seelenlebens war, bis sie in der von der katholischen Kirche mit unvergleichlicher Menschenkenntnis geregelten Verteilung der Höhepunkte religiöser Empfindung ihre dauernde Beruhigung fand. Übrigens hat schon Schiller das „Gesetz der Umwandlung“ ein Jahrhundert vor „Klein Eyolf“ verkündet:

Die Leidenschaft flieht,
Die Liebe muß bleiben;
Die Blume verblüht,
Die Frucht muß treiben.

Und wenn neuere Briefschreiber melancholisch auf die „Lüge des Briefes“ hingewiesen haben, der im Augenblick, wo er gelesen wird, schon nicht mehr wahr ist, so hat schon Philipp Veit, der nazarenische Maler, Friedrich Schlegels Stiefsohn, (1812) geschrieben: „Jeder Brief bleibt immer nur ein Bruchstück aus dem vergangenen Leben.“ Danach ist klar, wie unendlich diese alte Erfahrung von der Vergänglichkeit aller Rauschzustände — die jeder Medizinmann

der Indianer und jeder Schamane der sibirischen Völker besitzen mußte — durch die Aufmerksamkeit vergrößert und vertieft werden mußte, die die Desillusionisten und die Momentjäger ihr entgegenbrachten. Clavigo ruft aus: „Daß man so veränderlich ist!" und Carlos antwortet: „Wenn man beständig wäre, wollt' ich mich verwundern. Sieh doch, verändert sich nicht alles in der Welt? Warum sollten unsere Leidenschaften bleiben?" Niemals hätte ein moderner Dichter dies uns Neuere im Innersten aufregende Thema so im Vorbeigehen anschlagen dürfen. Nein; hier wird es zum Grundakkord. Auf das genaueste stimmen Henrik Ibsen und Friedrich Nietzsche überein, wenn jener die tragikomische Fabel von den „Verwicklungen" erzählt, in die das allzu treue Bienchen durch das Ausreifen der geliebten Apfelblüte gerät, und wenn dieser es ausspricht: „Nur wer sich wandelt, bleibt mit uns verwandt!"

So kommt auch von dieser Seite her in Nietzsches Seele jene gewaltig drängende Sehnsucht, die wir schon einmal als ein Nebenprodukt der stetigen Enttäuschung antrafen: das Bedürfnis nach der stetigen Umwandlung. Wir können nicht stehen bleiben; so wollen wir mindestens bewußt weiterschreiten. Wir wollen uns verändern, um wenigstens auf diese Weise uns treu bleiben zu können. So besteht ja auch die Treue und Zuverlässigkeit der Natur nur in der Regelmäßigkeit ihrer Wandlungen; und es ist kein Zufall, sondern innerste Naturanlage, wenn Nietzsche für seine Schriften und Erkenntnisse so gern atmosphärische Metaphern gebraucht und von Morgenröten und Dämmerungen, von dem großen Mittag und dem Lied der Mitternacht spricht.

Und noch ein Punkt der Selbstanalyse ward besonders fruchtbar. „Die Dichter lügen zuviel." Das seltsame Ineinanderleben von Mensch und Rolle gerade bei den „halben Genies" wie Grabbe, die immer das ganze Genie andern und sich vortäuschen möchten; die halbbewußte Illusion des Künstlers, der sich in einer bestimmten geistigen Höhenlage festhält — wie jede erregbare Künstlernatur kannte und fürchtete das Nietzsche aus eigener Erfahrung; und nur

von hier aus ist sein Zorn über den „Schauspieler“ Richard Wagner ganz zu verstehen: über den Mann, der in einer ihm allerdings angeborenen Stellung aushielt, auch wenn sie zur Pose zu werden schien.

Aus der Selbstbeobachtung hat nun aber die gesamte neuere Psychologie reichste Frucht gezogen; so auch besonders die unserer großen Romanschriftsteller, die viel mehr in der menschlichen Psyche entdeckt und gedeutet haben als die gelehrten Psychologen — wie Dumas meinte, Macaulay habe die Geschichtschreibung auf den Rang des Romans erhoben, so hat erst Dilthey die Psychologie des Dichters wissenschaftlich auf den Rang gehoben, den die Psychologie des einsamen Einzelnen schon im „Werther“ und seiner Nachkommenschaft besaß. Indirekt hat daher Nietzsche von der Selbstbeobachtung auch insofern reichen Nutzen gezogen, als er ihre Früchte bei den modernen Meistern der Seelenschilderung einerntete: bei Beyle-Stendhal, der die typische Psychologie der Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère individualistisch erneuert; bei Dostojewsky, der der asketischen Selbstergründung der Dämonischen und „Idioten“ in ihren wechselnden Momenten nachgeht; wogegen die Entblößungspsychologie Strindbergs, der Gipfel jener fanatisch-wissenschaftlichen Selbstvivisektion, die Paläste zerstört, um die Grundmauern bloßzulegen, ihm aus jenem von uns schon charakterisierten Gefühl des Künstlers — und des „Gentleman“ fremd blieb.

Es sei aus dieser auf die Selbstanalyse gegründeten Dichterpsychologie wiederum nur *ein* Punkt herausgehoben. Tolstoi in seiner Novelle „Sebastopol“ schildert Offiziere bei einem Trinkgelage in der Schanze, die der Feind beschießt. Plötzlich schlägt eine Bombe unter sie. Alles fährt unter die Tische, in die Ecken; nur einer bleibt stehen und trinkt das Champagnerglas leer, das er gerade an den Mund gesetzt hatte. Nun kehren die andern, unverletzt, zurück und drängen sich um den Helden — er aber gesteht, daß er ganz bewußtlos, nur mechanisch da fortgefahren sei, wo der Schreck ihn traf. — Dies Motiv — Heroismus wider Willen — ist ein Lieblingsthema der neueren Literatur geworden, und wie Theodor Fontane aus dem Hurragebrüll die Furcht heraus-

hörte, hat Maupassant von einer „audace de poltron" gesprochen; Kurt Martens und Roda-Roda haben in gut erzählten Anekdoten, Bernard Shaw hat in einem seiner gelungensten Lustspiele (die ja zumeist auch nur Anekdoten mit dramatischer Einkleidung sind), „Helden", dies Motiv ausgeführt. Das Motiv hat den gewöhnlichen Weg gemacht: Forscher werfen eine Frage auf, wie diese Georg Christoph Lichtenberg; Grübler gehen ihr nach; Dichter beantworten sie — und Forscher bauen auf ihrer Antwort weiter. Für den Verfasser des „Menschlichen Allzumenschlichen", für den Meister der „Götzendämmerung" mußte eine solche „Entlarvung" einer großen Pose ein wahrer Fund sein; und vielleicht hat er solche Funde manchmal auch zu stark ausgemünzt.

Damit sind wir von der ersten Hauptform der psychologischen Analyse, der Selbstzergliederung, schon zu der zweiten gelangt: der Beobachtung anderer. Das Menschenstudium ist, wie nach Pope das eigentlichste, so auch das älteste, das der Mensch getrieben hat; jeder Sklave und jede Frau, jeder Fürst und jeder Kaufmann mußte es treiben. Sprichwörtersammlungen legen die Beobachtungen vieler Generationen zum allgemeinen Gebrauch in Taschenformat nieder: „Mit großen Herren ist schlecht Kirschen essen"; „Gleich und gleich gesellt sich gern"; „Trau keinem Wesen, das lange Röcke trägt!" — Es ist wiederum kein Zufall, daß Nietzsches liebste Ausdrucksform, der Aphorismus, dem Sprichwort gegenübersteht wie das Kunstlied dem Volkslied. Man hat viel darüber gestritten, ob diese Form bei ihm Not sei oder Tugend, ob seiner Art angeboren oder durch die Umstände ihm aufgenötigt; es ist dabei dies zu bedenken, daß der Eroberer, der ein neues Gebiet menschlichen Wissens anbricht, naturgemäß mit Einzelerkenntnissen beginnt, wie die alten Naturphilosophen; Systematiker sind Erben.

Die empirische Psychologie also ist uralt und allen Völkern im Inhalt und in der Form nahezu gemein. Aber diese richtet sich nur auf Typen: den Armen und den Reichen; den Geizigen, den Prahler; den Quacksalber, Pfaffen, Schwindler will sie ergründen und kenntlich machen. Viel viel jünger ist die Beobachtung des

Individuums — vielleicht weil die Individualität etwas verhältnismäßig Junges ist. Erst dem siebzehnten Jahrhundert geht das Interesse an der Persönlichkeit gleichzeitig mit der neuen Naturforschung auf; und Frankreich bildet in dem „literarischen Porträt“ — freilich nicht ohne auf antike Vorbilder zurückzugreifen — die Kunstform aus, den Umriß einer Seele hinzuzeichnen. Von den Seelenzeichnern dieser Epoche sind noch Zeitgenossen unserer Klassiker, wie Wilhelm von Humboldt, beherrscht. Inzwischen aber war in die Dichtung eine neue Tiefe der Psychologie eingeführt worden, und diese macht andere Methoden der Menschenbeobachtung erforderlich. Goethe führt mit dem „Werther“ zum erstenmal in aller Breite und Treue die Benutzung des lebenden Modells ein — des lebenden; der alte beliebte „Schlüsselroman“ hatte nur in der Manier der alten flachen Eigenschaftscharakteristik gearbeitet. Goethe studiert für den „Tasso“ und für den „Wilhelm Meister“ Persönlichkeiten seiner Umgebung; Kleist und E. Th. A. Hoffmann steigern die typische Charakterzeichnung des „Nathan“ oder der Schillerschen Jugendstücke — denen doch Modelle wie Moses Mendelssohn und Pastor Goeze, der Herzog von Braunschweig und eine fürstliche Favoritin gedient hatten — zur Porträtähnlichkeit. Sie konnten es auf Grund eines gesteigerten Menschenstudiums. Als ein scheinbar sicheres, leicht zu handhabendes Mittel, das Wesen des Menschen zu erkennen, wird dabei die Anekdote erkannt: die Erzählung eines eigenartigen, die Persönlichkeit offenbarenden Zuges. Man sammelt Anekdoten von Friedrich dem Großen; Karl Julius Weber legt das unerschöpfliche psychologische Anekdotenmagazin seines „Demokritos“ vor; der alte Goethe läßt sich von Zelter Anekdoten erzählen und die Generation der Friedrich Hebbel, Wolfgang Menzel, Theodor von Bernhardi ist unermüdlich in ihrem Aufzeichnen, fest überzeugt, daß jede Anekdote eine Individualität offenbare. . . .

Wir finden bei Nietzsche auch von dieser Form der durch Wissensdrang gerechtfertigten Indiskretion merkwürdig wenig: selten wirkliche Anekdoten etwa in seinen Briefen, selten (doch hin und

wieder) erfundene in seinen Büchern (besonders der zweiten Periode). Wo er (im „Zarathustra") Gestalten einige Porträtähnlichkeit gibt, da ist es durchaus das Typische, was er betont und anstrebt. Es wird kaum möglich sein, Einzelerlebnisse aus seinem Verkehr mit der eigenen Familie, mit Paul Rée und Lou Andreas, oder mit Burckhardt und Overbeck in seinen so zahlreichen psychologischen Skizzen verwertet zu finden. Daß dergleichen unter seinen Vorarbeiten — nicht denen auf dem Papier, aber denen in Kopf und Herzen — nicht mangelte, beweist der bekannte Ausspruch: zwei Personen habe er nie bis aufs letzte geprüft — dadurch habe er seine Liebe bewiesen.

In Wirklichkeit hat er sich wohl nicht bloß bei Mutter und Schwester durch eine liebenswürdige Scheu vor zu gründlicher Analyse des Nebenmenschen zurückhalten lassen. Wen er liebte, bei dem hinderte ihn schon die Furcht vor der Enttäuschung; wen er nicht mehr liebte, mit dem mochte er nicht viel zu tun haben. Und so hat dieser wunderbare Psycholog seine eindringende Sonde wohl nur bei *einem* Lebenden geübt — weil dieser ihm zugleich ein Typus war und eine große Erfahrung: Richard Wagner. Sonst aber hat er lieber Kant und Schopenhauer und vor allem Sokrates studiert als Friedrich Ritschl und Paul Deussen und andere bedeutende Zeitgenossen; vor allem aber hat er den Kollektivpersönlichkeiten seine einfühlende Genialität zugewandt: er ward der Bahnbrecher der *historischen Psychologie*. . . .

Die historische Psychologie geht von der Voraussetzung einer allmählichen Entwicklung des Seelen- und Geisteslebens und somit eines in den verschiedenen Epochen verschiedenen Durchschnittszustandes desselben aus. Mit der gerade heut wieder viel erörterten Frage, ob überhaupt von einer „Volksseele", von einem „Geist der Zeit" und ähnlichen Abstraktionen gesprochen werden darf, brauchen wir uns um ihretwillen noch gar nicht zu befassen. Gegeben ist die große historische Tatsache gewisser wechselnder Anschauungsformen, als deren Ergebnis wechselnde Gestaltungen von Moral, Recht, bürgerlichen und politischen Idealen und andern Begriffen

sich ergeben. Hinter diesen Anschauungen suchen wir ihre psychologischen Ursachen, gerade wie wir hinter den historischen Tatsachen von Heinrichs Gang nach Canossa oder von Luthers Loslösung von Rom oder von Friedrichs des Großen Wort: „In meinem Staat kann jeder nach seiner Fasson selig werden" psychologische Ursachen suchen.

Ganz gewiß würde auch mit einer genau begründeten historisch-psychologischen Interpretation jener großen Tatsachen die Aufgabe der historischen Psychologie noch keineswegs gelöst sein. Vielmehr bedürfte sie zur Ergänzung einer Lehre von den allgemeinen Denkgewohnheiten der verschiedenen Epochen. Wenn etwa das Mittelalter in einer uns kaum noch begreiflichen Weise mit symbolischen Begriffen arbeitet und Gleichnisse als Beweise nimmt, so muß dies auf die Auffassung etwa des zwölften Jahrhunderts von den Pflichten eines Fürsten bestimmend einwirken. Die historische Psychologie bedarf mit andern Worten zu ihrer Ergänzung der historischen Logik; einer Wissenschaft, zu der erst die vorläufigsten Schritte getan sind. Einstweilen aber muß die historische Psychologie die großen Erscheinungen isoliert betrachten; und so hat sie Nietzsche geübt: als Analyse von Kollektiverscheinungen.

Auch dies ist selbstverständlich keine von ihm erfundene Forderung; die große böse metaphysische Hauptfrage nach dem Ursprung des Bösen ist eigentlich schon ein Aufruf, historische Psychologie zu treiben, und das Problem des Ursprungs der Sprache ist oft genug so angefaßt worden. Vor allem aber ist es Ein berühmtes Rätsel, das die Forscher immer auf den Gedanken einer allmählichen Entstehung von Begriffen und Anschauungen führen mußte. Es ist jenes Rätsel, dem Nietzsche in seinen reifsten Jahren die leidenschaftlichste Forscherarbeit zukommen ließ: der Ursprung der Moral.

Im letzten Grunde kommen wir hier wieder zu dem Gegensatz zwischen Individualismus und Kollektivismus; denn die Seele des Menschen ist nicht bureaukratisch-kastenförmig geordnet: von dem lebenden Mittelpunkt gehen überallhin die Strahlen. Eine kräftig empfindende Natur muß sich im Besitz einer eigenen Moral

fühlen; der Trotz ist das Patrimonium der moralisch Enterbten. So widersprechen sie der herkömmlichen Moral, die, wie alle alten Fürsten, unmittelbar von den Göttern zu stammen behauptet: es ist, wie ich mich bei anderer Gelegenheit einmal ausgedrückt habe, überall dafür gesorgt, daß die Stammbäume in den Himmel wachsen. Dem widerspricht nun schon der alte Philosoph: „Recht und Unrecht besteht durch Brauch und Satzung", so übersetzt Gomperz die Worte eines alten Skeptikers, die Schopenhauer, Nietzsches Lehrer, angegriffen und Rée, Nietzsches Freund, verteidigt hat: „durch Brauch und Satzung, nicht durch Natur". Nachdem dann aber Religion und Priestertum die angebliche Unbedingtheit der Moral zum unerschütterlichen Hauptdogma gemacht hatten, wagt die Renaissance nur ganz schüchtern daran zu rühren und etwa ein altitalienischer Novellist läßt einen Bösewicht an Gut und Böse zweifeln, wie Shakespeare den verzweifelten Skeptiker Hamlet. Vielleicht hatte auf den Engländer sein Lehrer Montaigne gewirkt, der es zuerst nachdrücklich sagte: „Die Gesetze des Gewissens, deren Ursprung aus der Natur wir behaupten, entstehen aus der Gewohnheit; jedermann hegt innerlich eine Verehrung für die Meinungen und Sitten, die rings um ihn in Ansehen und Geltung stehen, und wagt weder ohne Gewissensbisse davon abzulassen noch ohne Beifall sich ihnen anzuschließen." Auf ihn gestützt, hebt Pascal die lokale Verschiedenheit der Gerechtigkeit hervor: „Was diesseits der Pyrenäen Wahrheit ist, ist jenseits Irrtum"; und unser Logau die zeitliche: „Zeit ändert Recht":

Die Zeit macht diesmal recht, was vormals strafbar war;
Was strafbar dieses ist, wird recht ein andres Jahr.

Alle individualistischen Perioden spielen wenigstens mit der Vorstellung, die Moral sei nur durch das Vorurteil von Zeit und Ort verursacht. Der Stürmer und Dränger Klinger meint: „Der Zweifler wird sagen, das Gewissen ist das Werk der Erziehung und der Furcht" und Franz Moor macht sich diese Lehre mit grausiger Übertreibung zu eigen — um die eigenen Gewissensbisse zu übertünchen.

Aber wenn auch diese Erkenntnis von der historischen und lokalen Bedingtheit der Moral immer wieder, vorsichtig, oft mit dem Nebensinn der Warnung vor so gefährlichen Lehren, ausgesprochen wurde — auf die eigentliche Aufgabe der historischen Logik war damit erst hingedeutet. Denn nun kam es darauf an, zwischen diesen Bedingungen und den jeweiligen Moralanschauungen eine psychologische Verknüpfung herzustellen. Dies versuchte in größerem Maßstab erst die ethnologisch-historische Soziologie, vor allem mit Herbert Spencer; von ihm und andern Positivisten war Paul Rée abhängig, nach dem Nietzsche eine Epoche seiner Forschung als „réealistische Periode“ zu bezeichnen liebte. Denn in dieser hat er selbst sich zum Teil in die Gefolgschaft jener Schule gestellt, die die Entstehung jener großen Tatsachen aus dem geistigen Leben der Vorzeit aus der Analogie moderner utilitaristischer Entwicklungen zu erklären liebte. Historische Psychologie aber hat er längst vor dieser Berührung getrieben, und in größerm Sinn als die positivistische Schule, weil ihm für die Macht des Unverständigen in der Entwicklung der Menschheit nie so völlig wie ihr das Verständnis und für den Einfluß dunkler Triebe nie wie ihr das Ahnungsvermögen fehlte. Historische Psychologie treibt schon die „Geburt der Tragödie“ und eine Entdeckung wie die von der Bedeutung des Dionysischen für die antike Kunst hätte Herbert Spencer oder Paul Rée niemals glücken können.

Weniger als die Bemühung um den Ursprung der Moral (und entsprechend um den von Religion, Kunst, Sitte) hat Nietzsche ein anderer Zweig der historischen Psychologie gefesselt: die Untersuchung, was gewisse beliebte Abstrakta in verschiedenen Epochen eigentlich bedeutet haben. Die Begriffsgeschichte der großen modernen Kulturwörter „Freiheit“, „Gesetz“, „Zeitgeist“, „Volk“ war ihm nicht entfernt so wichtig wie die erste menschheitsgeschichtliche Begriffsbildung. Nur in deren Dienst hat er sich um die älteste Begriffsgeschichte von Ausdrücken wie „gut“ und „böse“, geistreich aber kühn, bemüht. Es lag ihm aber auch fern, das Geheimnis dieser großen Worte einfach damit abzutun, daß er sie wie Max

Stirner für nichtige Einbildungen oder auch nur wie Henrik Ibsen für Gespenster hoher Ideen erklärt hätte; dazu hatte der Philosoph des Willens zur Macht für den Machtwillen und also für die Lebenskraft dieser Abstraktionen einen viel zu feinen Sinn. Und er brauchte sie schon, um mit ihnen zu kämpfen. —

So sehen wir Nietzsche in der Mitte starker Zeittendenzen, an denen allen er Anteil hat, die alle Anteil haben an ihm. Ihn deshalb einfach für eine „Mischung aus fremden Bestandteilen" zu erklären, wie kurzsichtig ein voreingenommener Historizismus versucht hat, hieße selbst dann das Geheimnis der Individualität kindlich unterschätzen, wenn alle Elemente seines Wesens in solcher Weise auch in seiner Vor- und Umwelt nachzuweisen wären. Daß in Nietzsches Brust alle großen Tendenzen der Zeit wiederklingen, mindert seine Bedeutung so wenig, wie die des Christentums dadurch verringert worden ist, daß man es als eine synkretistische Religion erkannt hat. Im Gegenteil, der ist klein, der sich eng und abgeschlossen hält gegen die mächtigen Strömungen, in denen das Wesen seiner Zeit liegt. Immer wieder muß man hier jene Worte ausrufen, die der Einzige aussprach (oder durch seinen Dolmetsch K. Ph. Moritz aussprechen ließ), der hierzu völlig kompetent war: Goethe. „Der Horizont der tätigen Kraft muß bei dem bildenden Genie so weit sein, wie die Natur selber; das heißt, die Organisation muß so fein gewebt sein und so unendlich viele Berührungspunkte der allumströmenden Natur darbieten, daß gleichsam die äußersten Enden von allen Verhältnissen der Natur im Großen, hier im Kleinen sich nebeneinanderstellend, Raum genug haben, um sich einander nicht verdrängen zu dürfen." Ist hier nicht Nietzsche beschrieben? wenn einer, ein „bildendes Genie"; von feinster Organisation; unendlich viele Berührungspunkte „der allumströmenden Natur" darbietend, ein Mikrokosmos, der die Wirren seiner Zeit in sich trägt. Und deshalb gilt für ihn, was dort weiter geschrieben steht: „Wenn nun eine Organisation von diesem feineren Gewebe, bei ihrer völligen Entwicklung, auf einmal in der dunklen Ahndung ihrer tätigen Kraft ein Ganzes faßt, das weder in ihr

Auge noch in ihr Ohr, weder in ihre Einbildungskraft noch in ihre Gedanken kam, so muß notwendig eine Unruhe, ein Mißverhältnis zwischen den sich wägenden Kräften so lange entstehen, bis sie wieder in ihr Gleichgewicht kommen."

Denn freilich gibt es unter den fein organisierten „Kollektivmenschen" noch zwei Gruppen. Die einen beruhigen sich mit der Empfindung ihres inneren Reichtums, ihrer Berührungen mit der ganzen Natur der Zeit; froh wiegen sie sich in dem anregenden Mißverhältnis ihrer Kräfte — glücklich-unglückliche Hamletnaturen, Dilettanten, wie die Romantik zumal sie so zahlreich hervorbrachte; der geistreich untätige Burgsdorff etwa, oder der nach bedeutenden Anläufen verstummende Hülsen — eine jener „prolegomenischen" Naturen, die (wie in der Philologie Friedr. Aug. Wolf mit seinen weltberühmten „Prolegomena ad Homerum") andern alles auftragen, was sie selbst hätten leisten sollen — freilich zuweilen dadurch gerade gesegnet, wenn nämlich die andern es dann besser machen, als der Programmschreiber selbst gekonnt hätte. Max Stirner hat viel von diesem Typus, wenigstens die Unfähigkeit, von dem vorläufig erreichten „Gleichgewicht" zu neuer Bewegung zu gelangen. — Anders aber steht es mit denen, die wirklich „tätige Kraft" in sich fühlen, das Bedürfnis, zu schaffen, zu wirken, nicht zu beharren.

Ihnen erwächst aus jedem inneren Widerspruch ein neuer Ansporn zur Arbeit, aus jedem Schmerz der inneren Disharmonie ein neuer Anstoß zu frischer Bewegung. Und als Summe aller Berührungen mit der Zeit und Vorwelt — denn sie leben nicht bloß mit ihren Zeitgenossen! —, aller Konflikte und Enttäuschungen erwächst ihnen schließlich eine Notwendigkeit, mächtiger als alle andern, stärker als das Bedürfnis nach Ruhe, nach Frieden, nach Harmonie — „warum sollte ich harmonisch sein?", schrieb Bismarck an den Grafen Keyserlingk, der ihn nach seinem Sturz zu beruhigen suchte. Diese unbezwingliche Notwendigkeit ist der Wille zum Schaffen.

Der Kampf als Trost, der Kampf als Selbstüberwindung — das wird diesen zum Evangelium. Annette von Droste weiß, „daß die Sehnsucht poetisch ist und nicht der Besitz"; sie kennt die Ent-

täuschung des Künstlers nur zu genau — aber sie muß dichten. George Sand fühlte mit ihrer Lelia, als sie ihr die Worte in den Mund legte: „Welcher Glaube hat mich für das, was an ihm poetisch und groß war, unzugänglich gefunden? Aber wer wird mir die Kraft geben, mich zu betrügen? Weshalb hat es Gott gefallen, zwischen die Illusionen des Menschen und die Wirklichkeit ein solches Mißverhältnis zu setzen?" Aber sie hat nicht aufgehört, zu schaffen. Jules Renard wußte es: „Nie werden sie sich begegnen: von der einen Seite die Erregung und von der andern das Erlebnis, das sie zu ihrer vollen Entwicklung führt." Aber er hat bis zu seinem Tode gewirkt. Und bei den Deutschen hat das „urgermanische Wohlgefühl an der Unfaßbarkeit des Erhabenen" (um Karl Lamprecht zu zitieren) in sich noch eine besonders versöhnende Kraft bei der unablässigen Arbeit.

Bei Naturen wie Nietzsche aber nimmt dieser Wille zum Schaffen noch eine besondere Form an. Ihr tiefes Mitempfinden an fremder Zerrissenheit läßt sie an künstlerischem Schaffen allein kein Genüge finden: Menschen wollen sie bilden, neue Menschen schaffen.

Wie der Engländer Shaftesbury dem Dichter das Symbol des Prometheus gab, der „Menschen formt nach seinem Bilde", wie dem Sturm und Drang und seinem größten Sohn, Goethe, diese mythische Gestalt zum Schutzherrn aller künstlerischen Tätigkeit ward, das haben vor kurzem Oskar Walzel und Jonas Fränkel feinsinnig dargelegt. Daß aber der alte Menschenbildner diese neue Gemeinde gewinnen konnte, hängt mit allgemeineren und tieferen Tendenzen der neueren Zeit zusammen: mit dem neuen Begriff der Bildung. Wie viel ist er gescholten worden! wie haben selbst bedeutende Männer, Lagarde, Wilamowitz, vor allem aber die Lakaien der Heroen sich wohlgetan in Schmähungen der „Bildung" und gar der „allgemeinen Bildung"! Und dennoch — wenn aus diesen Anschauungen heraus Friedrich Gundolf in einem von Geist und Anschauung trunkenen Buch eben deshalb Shakespeare über Goethe stellt, weil jener nur einfach die Welt habe neu schaffen wollen, Goethe aber zugleich (und oft vor allem) auf die Menschen

wirken wollte, so tut er den großartigsten Zug im Gebilde der modernen Menschheit mit doktrinärer Befangenheit hochmütig ab. Denn eben diese große Konzeption, den neuen Menschen, die neue Menschheit zu schaffen, liegt jenem Begriff der „Bildung“ mit seinem ursprünglich durchaus aktivischen Sinn zugrunde. Man mag darin eine Anmaßung der Gottähnlichkeit tadeln — kleinlich aber war wahrlich das Streben nicht, die ganze Menschheit von einem Mittelpunkt aus zu einem höheren organischen Kunstwerk durchbilden zu wollen; kleinlich gewiß nicht der Sinn, der bei jedem eigenen, zunächst dem idealen Bedürfnis der Seele selbst dienenden Schaffen doch zugleich jene hohe Aufgabe der neuen Zeiten im Auge behielt. In dieser Pädagogik vornehmsten Stils ist Nietzsche wieder ganz der Sohn der Aufklärer, Lessings, Goethes, Schillers; denn der Geisteshochmut der Romantiker — der in jenen Neuesten wiederkehrt — verschmähte die Vielen, die Nietzsche schmähen, aber nicht verschmähen konnte.

Das Arbeiten in lebendigem Stoff reizt die gewaltige Natur des Staatsmannes oder Herrschers; aber ein Schiller fühlte mit seinem Marquis Posa und ein Goethe mit dem Volkserzieher Faust der letzten Akte. Für Schopenhauer, den Philosophen des Willens, war der Ehrgeiz die stärkste Triebfeder; ihn tröstet in der Zeit, da er nur sieben „Apostel“ zählt, die Hoffnung auf den Einfluß, „den ich haben werde, wenn es einst 70000 sein werden“. Richard Wagner sieht die Erneuerung und Umbildung des deutschen Geistes durch die Kunst als seine Mission an und von ihm wiederum ist dieser höchste Ehrgeiz, gesteigert und vertieft, auf Friedrich Nietzsche übergegangen; bis er sich zuletzt zum pathologischen Wahn steigerte. Die Sehnsucht, zu schaffen, sein Siegel auf Jahrtausende zu drücken — die großartig gefaßte Vorstellung des Schöpferphilosophen ist das letzte und reifste Erlebnis, das alle diese typischen Erlebnisse in dem, der sie am stärksten erlebte, in dem zugleich am meisten typischen und am stärksten originalen Geiste gezeitigt haben.

III.

Verwandte Naturen.

Müssen wir uns noch einmal gegen den Verdacht wehren, als suchten wir eine Menschenseele aus ihren „Bestandteilen" künstlich zusammenzusetzen? Nein; eine Persönlichkeit ist kein Mosaikbild; und kennten wir sogar alle Elemente ihres Wesens — wir würden sie selbst noch nicht kennen, denn das Ganze ist mehr und anders als die Summe seiner Teile. Daß wir aber berechtigt sind, auf wiederkehrende Elemente der Individualität und damit zugleich auf typische Erlebnisse hinzuweisen, das wird am deutlichsten, wenn wir eine Anzahl von Gestalten vereinigen, die, jede in ihrer Art, eine Synthese dieser Elemente oder doch einer Anzahl von ihnen darstellen; so daß es sich zeigt, mit welcher Notwendigkeit diese Dinge sich zusammenfinden — in diesen wie in Friedrich Nietzsche. Zugleich aber wird eben dies die beste Widerlegung jedes Versuches sein, einen Mann wie ihn gleichsam a priori konstruieren zu wollen; denn wie grundverschieden sind bei vielfacher Gleichheit der Bestandteile doch die Charaktere, die wir hier unter der spezifischen Beleuchtung einer Urgeschichte Nietzsches gruppieren wollen!

Und noch eine Verwahrung! Eine Entwicklung ist nicht an sich immer schon eine Höherbildung. Wenn wir große Namen nennen, die seine „Vorläufer" waren, so meinen wir nicht, daß er alle überragen müsse — und ganz gewiß nicht den ersten! nur eben, daß sie geschichtliche Vorbedingungen für die in sich einzige Gestalt Friedrich Nietzsches sind, Mischungen derjenigen Stoffe, die in ihm eine neue wundersame Verbindung eingingen.

Am schwersten aber ist auch hier wieder Wesen und Tat zu scheiden. Soll man sagen, daß diese Persönlichkeiten Aufklärung

und Romantik, Individualismus und Kollektivismus, ethischen und ästhetischen Standpunkt, Desillusionismus und gewollte Täuschung, Momentkultus und psychologische Analyse zu einem Gesamtkunstwerk der Weltanschauung vereinigen? soll man sagen, daß schon ihre Individualität selbst ein solches Gesamtkunstwerk darstellt? Beides ist wohl richtig; nur aus künstlerischer Bildung geht künstlerische Bildung hervor. Eine glückliche Wahlverwandtschaft muß die Elemente zusammenführen, die fruchtbare Synthesen ergeben wollen; zugleich aber ist in all diesen Individuen ein starkes, bewußtes Ringen nach immer höherer Abrundung ihrer Persönlichkeit unverkennbar.

Wir erwähnen aber hier nur solche Synthesen, in denen das im engeren Sinn künstlerische Moment mitgewirkt hat. Natürlich strebt auch jede rein wissenschaftlich oder doch philosophisch begründete Weltanschauung eine vollständige Synthese an; natürlich erreicht sie auch jede geniale Persönlichkeit unter den Staatsmännern oder Geschäftsleuten. — Andererseits nehmen wir an dieser Stelle keine Rücksicht darauf, wie weit Nietzsche von diesen „Vorläufern" tatsächlich gelernt hat. Heinse kannte er kaum; und wer auch nur im Übermut einmal sagen konnte „ich lache über Faust", bei dem hat jedenfalls der Eindruck Schopenhauerischer Philosophie und Wagnerischer Musik den dieser größten deutschen Dichtung überwogen. Über seine Lehrer ist von anderer Stelle zu sprechen; an anderer auch sind solche Typen aufzuführen, die nicht die Vorgeschichte seiner Individualität, sondern den Zeitpunkt seines Erscheinens verdeutlichen sollen. Zuletzt endlich ist hier wie für die früheren Übersichten zu betonen, daß es uns natürlich nur auf ein Herausgreifen solcher Fälle ankommen kann, die uns charakteristisch und daher für das Verständnis Nietzsches wertvoll scheinen.

In diesem Sinn haben wir, wie bei jedem Phänomen der neueren Geistesgeschichte, bei Goethe zu beginnen. A Jove principium. Selbstverständlich kommt auch für einen Geist vom Umfang des Nietzscheschen Goethe nicht in der ganzen Ausdehnung seines Geistes in Betracht; sondern eben nur soweit auch er eine „problematische Natur" war,

soweit auch er unerreichbare innere Gegensätze zu einer persönlichen Synthese zu amalgamieren suchte. Wie viele seiner Dichtungen stellen einzelne Seiten seines Wesens vergrößert anderen gegenüber! Hie Götz, hie Weißlingen, der Tatmensch gegen den diplomatisierenden Feind jeder Unordnung; hie der poetische Träumer, Orest, Epimetheus, dort wieder der praktisch eingreifende Realist, Pylades, Prometheus; am deutlichsten Tasso und Antonio, bei denen der Dichter selbst hervorhebt, daß sie sich zu einem vollkommenen Menschen im Sinn der Antike ergänzen würden. Wie gern spielt sein Gedanke mit Gegensätzen, die bei ihm zur letzten Orientierung dienen, nicht bloß, wie oft bei Schiller, zum prägnanten Ausdruck helfen sollen; und so hat er seine ganze Philosophie, ein aphoristischer Hegel vor dem systematischen, auf die beständig zwischen entgegengesetzten „Polen" eintretende „Metamorphose" gegründet. Eine Natur mit solcher Philosophie und solchem Aufbau des Dramas ist nicht von Haus aus einheitlich; und bis zuletzt ist dem Dichter der „Pandora" aus dem Kampf der Gegensätze die Harmonie erwachsen — so ungerecht auch Hebbel das leugnete. Denn freilich ist auch dem Kämpfer Goethe das Kennzeichen eigen, an dem der Inder seine Götter erkennt: kein Schweiß steht auf seiner Stirn, während man ihn auf Hebbels mächtigem Vorderkopf fast sinnlich wahrzunehmen glaubt.

Aber freilich steht Goethe noch vor der großen Wegscheidung; und wenn man sagen kann, die „Wahlverwandtschaften" seien ein romantischer Roman, „Faust" (Jakob Minor hat das ausgesprochen) ein romantisches Drama, und wenn etwa die Verwerfung der „neudeutschen patriotisch-religiösen Kunst" den Aufklärer nicht verleugnet, so ist da eben jedesmal die eine Richtung ganz und — fast! — ohne Bruch gegeben. Aber schon daß er zeitweilig, oder vielmehr zu allen Zeiten je nach dem gegebenen Standpunkt, in jedem der Lager stehen konnte, schon dies beweist, daß der in dem späteren Kampf zur vollen Entfaltung gelangte Gegensatz von allem Anfang an in ihm „präformiert" war.

Und so ist denn vor allem Faust selbst eine problematische Natur im höchsten Sinne. Im Grund sind es alle männlichen

Helden Goethes: auch Werther, auch Tasso genügen keiner Lage, wie ihnen keine genügt. Und gilt das nicht selbst vom Götz? und gar von den fragmentarischen Propheten würde es gelten, von Mahomed wie von Prometheus. Einheitlich und geschlossen — man hat es oft bemerkt — sind nur seine Heroinen: Iphigenie, Dorothea, aber auch Frau Elisabeth im „Götz“ oder selbst die arme Marie Beaumarchais ... Doch vor allem ist eben Faust, der Strebende, auf innere Zwiespältigkeit gestellt:

> Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
> Und von der Erde jede höchste Lust ...
> So tauml' ich von Begierde zu Genuß
> Und im Genuß verschmacht ich vor Begierde.

Das sind die beiden Tendenzen, um derentwillen wir bei dem alten Wort von den zwei Seelen in einer Brust immer nur an Faust denken. Aber die zwei Seelen vereinen sich in einem Gedanken: in der Sehnsucht nach einem Moment, der Begierde und Genuß ausschließt zugleich und befriedigt; in der Sehnsucht nach einer überirdischen Erhebung, die offenbart, was sonst nur geahnt wird; in der Sehnsucht nach jenem höchsten Augenblick, den auch nur vorgefühlt zu haben dem resignierten Greis zum Lebensglück werden muß ...

Und so ist Fausts Weg bezeichnet durch jene typischen Erlebnisse, die wir für den „Typus Nietzsche“ zu entwickeln hatten.

Auch Faust ist ganz auf die „Erwartung des Wunders“ gestellt — das dann im zweiten Teil sich auch vollzieht: „Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis.“ Geister beschwören, in Zauberbüchern ungeahnte Offenbarungen suchen, schließlich mit dem Teufel einen Pakt eingehen — was bedeutet das anders, als beständig auf der Lauer sein nach einem unerhörten, übermenschlichen Moment? Weshalb klingt jeden Abend ihm das verzweifelte „Entsagen sollst du, sollst entsagen“ ins Ohr? Er ist der berühmte Gelehrte, der angestaunte Wundermann: aber jeder Tag bringt nur — den Alltag, den Famulus Wagner.

Und so ist seiner die tägliche Enttäuschung gewiß, die ihn eben dem Teufel in die Arme führt; die tägliche Enttäuschung, die er endlich

in die großartige Absage an alles zusammenfaßt, was seinen tief ehrlichen Geist über die Enttäuschung etwa forttrösten könnte:

So fluch ich allem, was die Seele
Mit Lock- und Gaukelwerk umspannt,
Und sie in diese Trauerhöhle
Mit Blend- und Schmeichelkräften bannt!
Verflucht voraus die hohe Meinung,
Womit der Geist sich selbst umfängt!
Verflucht das Blenden der Erscheinung,
Die sich an unsre Sinne drängt. . . .
Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben!
Und Fluch vor allem der Geduld!

Fluch sei der Hoffnung, Fluch dem Glauben! Das ist das Losungswort des Desillusionismus. Der Teufel soll den Faust aus der täglich wiederholten Verzweiflung des Sturzes aus Hoffnung in Entsagung retten; soll ihn betäuben, daß er die Qual der Selbstprüfung loswerde — „sehe, daß wir nichts wissen können. Das will mir schier das Herz verbrennen!“

Ganz gewiß hätte eine moderne, problematische Natur dies Thema anders durchgeführt, als Goethes im Grund doch harmonische Seele es tat. Wir stellen uns etwa vor, wie ein Heine auch in Gretchen nur das Blenden der Erscheinung dargestellt oder ein Ibsen aus dem durch sein Streben erlösten, des richtigen Weges sich bewußten Faust seinen Peer Gynt geformt hätte, den heroischen Hjalmar, der sich beständig selbst zu betrügen weiß.

Aber Goethe führt aus dem Zweifel zur Erlösung; zwar nicht im ersten, aber doch im zweiten Teil. Wie seine Dichtung überhaupt vom „Götz“ zur „Iphigenie“, vom „Werther“ zum „Wilhelm Meister“ den Weg von der ästhetischen zur ethischen Weltanschauung zurücklegt — seine Dichtung; nicht immer ganz so der Dichter! —, so wird auch hier das Problem energisch zugunsten einer Seite entschieden. Der trotzige Individualist Faust muß im Dienst der Gemeinsamkeit sterben — eine Entwicklung, die charakteristischerweise Fr. Th. Vischer noch schärfer ausgeprägt wünschte. Nicht in der Berauschung des hohen Moments findet er sein Glück;

sondern sein redliches Streben erwirbt ihm Gnade: der Momentkultus wird in die zeitlose Erlösung gewandelt. Und somit wird die romantische Tragödie, die mit Philisterspott und Sehnsucht nach dem genialen Schauen begann, schließlich trotz aller Romantik der katholisch-wundermäßigen Einkleidung zu einem Triumph der alten Schule, der aufklärerischen Schule, die die Verdienstlichkeit der Tat über die Herrlichkeit des Individuums setzte. Und wenn der Rationalist in Goethe schon in der Schülerszene die — romantische — Verhöhnung der Wissenschaft nicht ertrug, ohne mit einem Postskriptum „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschengeistes allerhöchste Kraft, so hab ich dich schon unbedingt!" sein aufklärerisches Gewissen zu salvieren, so findet im zweiten Teil Goethes Zorn auf das „verfluchte Bammelbimmel" oder seine Schilderung des Erzbischofs noch ganz andere Akzente des Kirchenhasses als in dem harmlosen Teufelsspott über den Magen der Kirche im ersten Teil.

Der Sieg ist also, wie bei Nietzsche, auf seiten der Forschung und, trotz dem symbolischen Marienkult, auf seiten der Kirchenfeindschaft. Auch in diesem Sinn ist Faust ein Vorläufer Nietzsches — wie er gekennzeichnet durch die Worte:

Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück —
Er, unbefriedigt jeden Augenblick.

Wie denn auf den Antisystematiker auch symbolisch der Vers geprägt scheint: „Doch im Erstarren such ich nicht mein Heil!"

Aus Goethes späterer Zeit sei der „Wilhelm Meister" herausgegriffen — unter allen Gestalten des Dichters die eigentlichste problematische Figur (wir dürfen uns das Recht nicht rauben lassen, das „arme Wort totzuhetzen", wo es das einzig bezeichnende, allein unsern Zwecken dienende ist). An ihm vollzieht sich Goethes eigene Erziehung von der ästhetischen zur ethischen Gesinnung, von dilettantischem Individualismus und Persönlichkeitskult zu kollektivistischer Einfügung in die gegebene Ordnung. Höchst charakteristisch ist aber auch hier die Auflösung, die Goethe dem Konflikt von Individualismus und Kollektivismus gibt. Es ist jene uralte

Träumerei schon Platons von einer herrschenden Aristokratie der Adelsmenschen — ein Lieblingsgedanke auch Nietzsches. Damit ist die ästhetisch-harmonische Umbiegung aller scharfen Ecken des Staatslebens verbunden; denn zum Kultus des Staatsbegriffs hat sich der Dichter des „Götz“ nie bekehrt — der Staat war ihm einfach ein gegebenes „Urphänomen“. In jenem Gedanken aber der religionslosen Theokratie, der Beherrschung durch eine nicht-priesterliche „Gesellschaft des Turms“ geht Goethe den Renan und Ibsen vorher. Es handelt sich um eine gewissermaßen demokratische Umwandlung des „aufgeklärten Despotismus“: nicht einer herrscht kraft seiner geistigen Überlegenheit, sondern eine Gemeinschaft. — In der Einkleidung freilich fehlt es auch hier keineswegs an romantischen Elementen bis hin zu dem symbolisch-mystischen Spuk der Makarie. Übrigens hat auch hier, wie beim „Faust“, die Entwicklung vom ersten zum zweiten Teil zu einer Art Widerruf des ersten geführt.

Auch an „Dichtung und Wahrheit“ möchte ich erinnern, wo vollends die Antipathie gegen problematische Naturen (Merck, Lenz) herrscht und als Ideal durchgeführt wird, was Nietzsches eigene Entwicklung so gut wie die Goethes war: eine individualistische Entwicklung, die in der freiwilligen Einordnung in die Gemeinschaft gipfelt — das Ideal auch Henrik Ibsens. Und allgemein gilt, daß für Goethe, wie für seinen Lehrer Herder, eine gewisse Vermittlung der ethischen und ästhetischen, der individuellen und der kollektivistischen Anschauung durch ihren eigentümlichen Begriff des Typus, der „Urpflanze“, gegeben war: der Urform, der so nahe zu kommen, wie es den Hellenen gelang, als höchstes Ziel in jedem Sinne galt.

Revolutionärer, freilich auch unendlich einseitiger ist Heinse (1749—1803) — mit Goethe im selben Jahr geboren, aber in seiner genialischen, individualistischen Auffassung der Renaissance weit moderner als der Dichter des „Tasso“, in seiner frühen Ahnung des dionysischen Hellenentums vollends ein Vorläufer jener Forscher, die mit Nietzsche und Burckhardt den zu engen Be-

griff der schönen Stille und edlen Einfalt überwanden. Er liebt die beiden Höhepunkte individualistischer Menschheitsbildung, Antike und Renaissance, nicht wie Goethe und Winckelmann ob ihrer Werke, sondern um ihres Lebens willen. Seine Romane bilden ein großes Lehrbuch; und so ist er gewissermaßen auch als dichtender Philosoph in diese Reihe zu stellen. Übrigens ist er jenseits der Grenzscheide, ganz Individualist, leidenschaftlicher Bekenner des ästhetischen Ideals, offener Immoralist. Er hat wohl zuerst die Renaissance als Idealzeit der freien Persönlichkeit (der „blonden Bestie") proklamiert; er auch zuerst die Musik als symbolische Weltkunst gedeutet. So ist denn auch für die Schönheit seiner Prosa sein musikalischer Sinn, wie bei Nietzsche, bedeutend; „gerne hör ich dir zu, wenn du mit Worten Musik machst", heißt es in einem Xenion, das im Pentameter den Widerspruch der Klassiker gegen die kynische Nacktkultur Heinses ausdrückt. Denn indem er in einem zeitlosen Idealismus die Auflösung seiner Forderungen fand, konnte er sich „jenseits von Gut und Böse" stellen, und doch, wie Nietzsche, zugleich durch dies Medium der Kunst auf die nationale Kultur erzieherisch einwirken. — Besonders nachdrücklich hat neuerdings Brecht auf die Nietzscheanismen Heinses hingewiesen, die bis ins einzelne gehen: „Der Mensch ist ein Raubtier und zwar das größte." „Gesunde Nerven und gesunde Begriffe zu haben, darin besteht die Glückseligkeit des Menschen." „Die Zeiten, wo Krieg aller gegen alle war, sind, nach aller Geschichte, immer die glücklichsten Zeiten für die Menschheit gewesen. Gefahr spitzt den Kopf und berauscht das Herz." „Es gibt so wenig eine allgemeine Moral, als ein Mensch eine Million Menschen ist." Er stellt den Cesare Borgia, wie einen Löwen, der nach seiner Natur handelt, jenseits der Moral hin; er verteidigt Machiavellis kalt-kluge Seelenführung gegen das „unnütze Geschwätz" des großen Königs; er eignet sich des Aristoteles Schilderung der „großen Seele" an und beschreibt damit sein Ideal — und viel von dem, was Nietzsche erreicht hat. — Aber nur in den „glücklichen Inseln" des Zarathustra könnte man eine Spur von Kenntnis Heinses bei Nietzsche wittern.

Zu einem wirklichen Liebling Nietzsches kommen wir erst mit Hölderlin (1770—1843). Eine höchst geistreiche Darstellung Gundolfs hat ihn zwar soeben als den geborenen Hellenen geschildert, der sein Ideal nicht sehnend zu suchen brauchte; ich glaube doch, daß ihr blendender Zauber uns über das Problematische auch dieser herrlichen Natur nicht wegtäuschen darf. Bezeichnend ist, wie sein Hyperion in der Enttäuschung endet, die auf die Erwartung des Wunderbaren folgte; und ist das nicht auch die Tragödie des Empedokles? Beide Gestalten aber haben auf Zarathustra gewirkt, wie schon längst die Schönheit von Hölderlins rhythmischer Sprache auf Nietzsche gewirkt hatte. Und auch das „Überdeutschtum" haben sie: die Vorstellung eines gesteigerten, aber doch wesentlich auch hellenisierten Deutschtums, neben dem das vorhandene gescholten und schwer ertragen wird. — Wenn aber Hölderlin keine Auflösung des Dilemmas fand, er, der so gern zugleich ein Priester voll edler Haltung sein wollte und ein tatkräftiger Helfer seines Volkes; wenn nach wenigen äußeren Erlebnissen ihn der Wahnsinn umfing, so wäre es durchaus irrig, hierbei auf Nietzsche zu verweisen, dessen Leben, dessen Werk, dessen Ende auf ganz anderen Voraussetzungen beruht — von denen Hölderlins so verschieden, wie der bewegte Rhythmus von Nietzsches Prosa von dem fast zu harmonischen Fluß derjenigen Hölderlins. Wie Schopenhauer, wie Wagner war er von Nietzsche verschieden und ihm doch auch verwandt genug, um sein Lehrer werden zu können.

In die Ahnengalerie des Typus Nietzsche gehört ferner jene ganze Gruppe weltlicher Propheten, die die Tat des Bonifatius zu wiederholen suchten und noch einmal vom angelsächsischen Boden aus die germanische Welt für ihr Evangelium gewinnen wollten: die Carlyle (1795—1881), Emerson (1803—1882), Ruskin (1819—1901). Nietzsche hat sie nicht gemocht, und diese waren auch wohl wieder von ihm zu sehr verschieden, um seine Lehrer werden zu können. Aber der aristokratische Individualismus im Bund mit demokratischen Tendenzen, die Neigung zu einer geistigen Theokratie, die Richtung auf eine von der Kunst aus zu bewirkende

Höherbildung des Volks gehören in den Strom dieser Entwicklung. Auch sind alle drei nicht zufällig Muster der rhythmisch bewegten Prosa. Wenn Carlyle Friedrich Wilhelm I. (übrigens mit zweifelhafter Berechtigung) einen stummen Poeten genannt hat, könnte man dagegen von ihm selbst sagen: er wäre ein Dichter, wenn er sich nicht fortwährend überschreien würde. Emersons feinere Art aber ist in höherem Sinne poetisch: sein Versuch, „representative men“, Typen des Dichters, des Weisen, des Sehers aufzustellen, mag an Nietzsches Prophetenschöpfung erinnern. Wogegen uns nur Zufall scheint, daß Emersons neu geprägtes Wort „oversoul“ mit dem Schlagwort vom „Übermenschen“ verglichen werden konnte.

Wirklich hat dagegen mit dem Gedanken eines in bewußter Zucht herzustellenden „Zukunftsmenschen“ der abenteuerliche G. Fr. Daumer (1800—1875) gespielt; ein Mann, dessen tiefe religiöse Inbrunst ihn erst in fanatisches Antichristentum führte — er erklärte das Urchristentum für eine blutige Mysterienreligion und behauptete blutigen Opferdienst schon für das Judentum — und dann in die katholische Kirche; der in seiner „Religion des neuen Weltalters“ (1849) als ein Religionsstifter auftrat; und der ein begabter Lyriker und ein Freund des Aphorismus war. Neben Größeren stehe er als ein Beweis, wie tief herab jene Strömungen reichen, wie weit jene Tendenzen verbreitet waren.

Auf George Sand (1804—76) hatten wir schon oft zu verweisen. So gewiß ihr unnachahmlicher Stil, ihre Liebesabenteuer und mehr noch die Auswahl ihrer Geliebten eine ästhetisch gegründete Natur beweisen, so eifrig ist sie literarisch für soziale und andere kollektivistische Ideale eingetreten. Der Begriff einer aristocratie des intelligences war der Enkelin sächsischer Kurfürsten geläufig; und in ihrem eigenen Leben hat sie die Intelligenz mit so starker Energie zum Sieg gebracht, daß selbst fanatische Feinde des Pathos wie die Brüder Goncourt vor diesem Grad der Selbstbeherrschung erschraken. Strenge Selbstüberwindung als Schutz vor Enttäuschungen — das ist wohl die Formel ihres reifen Lebens. Gegenwärtig affektiert man eine Geringschätzung der bedeutenden

Frau; ihre Zeit wird wiederkommen, wenn die Franzosen, lange die größten Meister in der Kunst des Lesens, wieder lesen gelernt haben und es wieder lehren können.

Doch das sind alles Namen, die nur ungefähr den „geometrischen Ort" bezeichnen, an dem der Ursprung einer Persönlichkeit wie Nietzsche gesucht werden mag. Wir kommen ins Zentrum mit dem Namen Max Stirner (1806—56). Kaspar Schmidt ist durch ein Werk berühmt geworden: „Der Einzige und sein Eigentum" (1845) hat nach seinem Erscheinen einigen Sturm erregt — Kuno Fischer schrieb gegen den „modernen Sophisten" — und ist dann von Henry Mackay in unsern Tagen als ein der Bibel vergleichbares Buch gepriesen worden. Auch hat man versucht, einen starken Einfluß des Werkes auf Nietzsche nachzuweisen. Er scheint es in Händen gehabt zu haben; von Einfluß ist für unbefangene Beobachter nichts zu merken, während grober Mißverstand in Stirners Vergötterung des zufälligen, beliebigen Einzelnen mit Nietzsches Kultus des heranzubildenden, erlesenen Übermenschen erstaunliche Ähnlichkeit fand; in der Tat eine Ähnlichkeit wie zwischen einem Fetischanbeter und einem Priester der höchsten reinsten Gottesidee! — Aber in die Konstellation von Nietzsches Vorgeschichte gehört zweifellos der Mann, der den Momentkultus auf die höchste und spitzeste Spitze getrieben, den Immoralismus auf die rücksichtsloseste Art begründet und in der Vergöttlichung des Menschen zu Ludwig Feuerbachs Vermenschlichung der Götter das schärfste Gegenstück geliefert hat. Im Grund beherrscht ihn eine hochmütige Herrenmoral, die er gegen den Herdenglauben an die „Gespenster" Staat, Religion, Pflicht ausspielt, während er doch gleichzeitig — von Nietzsche so weit wie möglich entfernt, dessen praktische Philosophie überall auf Wertmessung beruht! — allen Wertunterschied der Kreaturen aufhebt und aufheben muß, weil eben jeder Maßstab geleugnet wird. Der Heros ist ein „Einzelner", der Philister auch; der hohe Moment ist ein Augenblick, und der triviale ist auch einer. Und so wird in der extremen Unterbrechung aller Kontinuität in der individuellen oder menschheitlichen Entwicklung denn freilich alle Möglichkeit an Hoffnung und Ent-

täuschung aufgehoben, aber auch alle Möglichkeit der psychologischen Analyse oder des bewußten Schaffens.

In diesem aber findet Wilhelm Jordan (1819—1909) Trost und Heil — ein schwacher Dichter, wie wir trotz allen Versicherungen seiner Freunde und vor allem trotz allen eigenen Beteuerungen des Nibelungendichters glauben, aber kein unbedeutender Mensch. Sein „Demiurgos" (1852—54) versucht die Grundlinien einer wissenschaftlichen Religion in poetischer Form zu geben; und seinen „Nibelungen" selbst liegt zwar nicht die Idee der Religionsstiftung zugrunde, doch aber die, den Germanen eine Religion wiederzugeben, die die unerhörte Schändlichkeit römischer Priester ihnen geraubt habe. Als Volkserzieher durch die Kunst hat Jordan sich immer aufgefaßt und von hier aus ist auch der bei ihm zuerst in voller Deutlichkeit auftretende Gedanke der systematischen Heranbildung eines höheren Menschentypus zu verstehen. Natürlich ist auch das ein uralter Gedanke: die mythische Vorstellung von dem Hinabsinken des Menschengeschlechts von früherer Höhe mußte die Gegenvorstellung erneuten Aufsteigens erwecken; und die praktische Übung der Tier- und Pflanzenzucht — der ältesten und maßgebendsten „Kultur" — mußte auf Analogien führen. So hat schon der alte aristokratische, für Nietzsche wichtige griechische Poet Theognis geklagt, daß man bei Rossen und Eseln und Böcken auf Vervollkommnung der Zucht sieht, bei den Menschen aber durch Geldheiraten (so alt ist diese Klage!) die Rasse verschlechtern läßt; Otto Weininger, der Philosoph des Weltenselbstmordes, hat auf die merkwürdige Stelle hingewiesen. In ganz demselben Zusammenhang plädiert der bizarre Fürst Pückler in ziemlich kynischer Weise für die Anlage von Menschenzuchtanstalten; und es wären wohl noch andere zu nennen. Aber Wilhelm Jordan hat wohl als erster den Gedanken so ausgebildet, wie wir ihn bei Nietzsche finden: daß eine bewußte, besonders auf sorgfältige Auslese in der Ehe begründete Höherbildung der gesamten Menschheit anzustreben sei. — Noch ist hervorzuheben, daß Jordan gerade auch von seiner praktisch-politischen Tätigkeit aus — in der der Mitbegründer der ersten

deutschen Flotte und Gegner der sentimentalen Polenfreundschaft bekanntlich mehr Scharfsinn bewiesen hat als die meisten Staatsmänner seiner Zeit — zu einem entschiedenen Optimismus gelangte, den er sich aus pessimistischer Grübelei heraus erarbeiten mußte. Auch dies Durchringen zum Optimismus ist ein wichtiges Moment in Nietzsches Persönlichkeit.

Ein Altersgenosse Jordans ist Gustave Flaubert (1821—80), mit dem der Nietzsche der letzten Jahre sich viel, wenn auch ohne Sympathien beschäftigte. Wie Jordan wollte er nur Dichter sein; wie dieser war er, bei freilich ganz anderer Kunst und Begabung des Schriftstellers, vor allem Verkünder bestimmter Tendenzen. Der prachtvolle Normanne mochte so objektiv sein wollen wie nur möglich; er mochte sich noch so asketisch ganz in den Dienst der Form, des Rhythmus, ja des Wortes stellen wollen — er war und blieb „Prophet". Kein Blutstropfen von einem Skeptiker war in dem Landsmann des großen Skeptikers Fontenelle; und im Grund hat er immer für sein Evangelium gekämpft — das nicht das der „Kunst um der Kunst willen" war. „Madame Bovary" und der Haß gegen den Philister; „Salammbô" und der Zorn über die Vergötterung des Altertums; die „Versuchung des heiligen Antonius" und die höhnische Parade religiöser Formationen und Deformationen; „die Erziehung des Gefühls" und die Analyse der „großen Leidenschaft"; endlich das Bruchstück „Bouvard und Pécuchet" und die Kritik der herkömmlichen Ideale — all das kann nur eine Literaturbetrachtung „objektiv" nennen, die sogar in dem bis in die Fingerspitzen chauvinistisch-politischen Dostojewsky wunderbare Objektivität herausfindet. Flaubert ist ein so großer Meister des Stils, daß ihm das Mittel zum Selbstzweck werden konnte; er ist ein solcher Künstler, daß viele, ja die meisten in ihm nur den Künstler sahen — ist es doch Nietzsche vielfach nicht anders ergangen! Aber hinter der rhythmischen Prosa und hinter der ins einzelnste gehenden Beobachtung steht die glühende Leidenschaft. Nur — „es ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinungen erlebt habe". Sie sind hart und fest geworden, so daß sie so viel

Kunst tragen können. Diese Meinungen selbst aber — sie sind uns wohlbekannt. „Bouvard und Pécuchet“ ist die große Satire auf den Bildungsphilister, auf den gutgläubigen Narren der Zivilisation; „Salammbô“ gibt ein Stück aus der Entstehungsgeschichte der Religion, und der „Heilige Antonius“ ist, bis ins Unkenntliche in objektive Darstellung verkleidet, sein „Antichrist“ — freilich mit der ironisch pessimistischen Schlußwendung, daß der Einsiedler, nachdem er alles gesehen hat, beim Morgengrauen doch wieder zu dem Himmelsbild des Erlösers betet. Denn Flaubert glaubt nicht an die Kraft der Belehrung; Pessimist bis auf die Knochen hält er alles, was er zur „bêtise humaine“ rechnet, für unheilbar — und doch zwingt es ihn immer wieder, es durch die Kunst zu bekämpfen!

Optimist aber, Skeptiker und Prediger zugleich ist ein Altersgenosse Flauberts, der zu Nietzsches nächsten und größten Geistesverwandten gerechnet werden muß; wie Flaubert und wie Nietzsche ein unerreichter Künstler der Form, aber in dem geistreichen Schimmer der Sprache dem Deutschen mehr als dem Franzosen zu vergleichen. Philosoph aus der Philologie heraus wie er und Kirchenfeind aus Religiosität wie er: Ernest Renan (1823—92).

In vielfacher Hinsicht war er Nietzsche so nah verwandt, daß man in den überscharfen Angriffen des letzten Nietzsche auf den „Jesuiten“ Renan etwas wie eine Brüderfeindschaft sehen könnte — wäre nicht bei aller theoretischen Übereinstimmung die unüberbrückbare Verschiedenheit der Tendenzen. Nietzsche, wir werden es auszuführen haben, vor allem auf das Schaffen gerichtet, Renan auf das Genießen — wie konnten sie zusammengehn?

Wie weit aber die geistige Verwandtschaft des Sohnes der Bretagne — wie Thüringen eines glaubensstarken Landes! — mit Friedrich Nietzsche reicht, das mögen mehr als Äußerlichkeiten — die Entwicklung von der Theologie zur Philologie, Philosophie, Popularphilosophie, der intime Briefwechsel mit der Schwester — einige Sätze aus dem für Renans inneren Bau am meisten charakteristischen Werke, den Dialogues philosophiques (1876), zeigen.

„Der Wunsch ist das große von der Vorsehung bestimmte

Mittel, die Tätigkeit zu beleben; ein jeder Wunsch ist eine Illusion, aber die Dinge sind so eingerichtet, daß man die Vergeblichkeit des Wunsches erst nach seiner Erfüllung begreift." „Der Gedanke ist das letzte Ergebnis." „Sicher ist nur eins: die Menschheit wird aus ihrem Busen alles hervorholen, was sie an Illusionen braucht, um ihre Pflichten zu erfüllen und ihr Geschick zu vollenden." „Die Auslese der intelligenten Wesen sollte, im Besitz der wichtigsten Geheimnisse der Wirklichkeit, die Welt durch die starken Mittel, die sie in Händen hat, beherrschen und in ihr so viel Vernunft wie möglich zur Geltung bringen." Man findet hier die Lehre von der unentbehrlichen Lebenslüge neben der Erkenntnis von der unvermeidlichen Enttäuschung; das Prinzip der regierenden Geistesaristokratie neben dem Epikureismus des Geistes. Romantisch ist sein Geniekultus: „Schließlich ist dies die Aufgabe der Menschheit: große Männer hervorzubringen." Rationalistisch ist sein Glaube an Wissenschaft und Vernunft: „Die Vernunft hat die Zeit für sich — das ist ihre Kraft." Er spricht von der „évolution déifique", der Entwicklung, die einen Gott hervorbringt; er träumt von der künftigen Ineinsbildung der ganzen Menschheit zu einem Wesen mit einem Wollen und einem Gewissen (das dann der wahre Übermensch sein würde!) und sieht uns durch immer gesteigerten Anteil am Leben der Menschheit schon auf dem Wege zu diesem Ziel. — So wagt er vor Nietzsche das Kühnste: der Menschheit ein Ziel zu geben. Sein Desillusionismus flüchtet sich in die Utopie; sein Idealismus begehrt die Verwirklichung seiner „Wahrscheinlichkeiten" und „Träume" zu sehen; sein skeptischer Pessimismus schlägt in einen leise ironisch gefärbten Optimismus um. Wie viel näher steht der geistreiche und dennoch tiefe, der bei aller Formschönheit des Ausdrucks innerlich ernste Franzose unserm Nietzsche als Max Stirner mit seinem billigen Radikalismus und seinem trivial antipathischen Pathos!

Viel fremder scheint und ist ihm Paul de Lagarde (1827—1891). Aber nicht nur, daß der „Rembrandtdeutsche" von ihm und von Nietzsche stammt wie von Vater und Mutter, führt ihn

für uns in diesen Kreis; auch nicht die Kraft seines Stils, dessen Schönheit man bezweifeln, dessen Eigenart man nicht bezweifeln kann. Aber der Göttinger Orientalist teilt mit Nietzsche noch mehr als die Evolution vom Theologen und Philologen zum Kulturphilosophen und Volkserzieher. Wie man auf seinen antisemitischen Gesinnungsgenossen, Nietzsches unwillkommenen Schwager Bernhard Förster, das schöne Wort geprägt hat: „den das Heimweh trieb vom Hause", so ist Lagarde aus leidenschaftlicher Liebe zum Deutschtum ein tadelnder, eifernder Bekenner des Überdeutschtums geworden. Tiefe Religiosität machte ihn zum Kritiker der Kirche, ja Christi selbst; romantische Grundstimmung zum Feind der „grauen Internationale", wie er die allgemeine Bildung taufte; zum Gegner des durchschnittlichen Professorentums; zum Verächter des vulgären Wissenschaftsbetriebs. Daneben zeigt seine stark ausgeprägte politisch-konservative Tendenz, die wieder mit der offiziellen der Partei sich nicht deckte, eine rationalistische Neigung zum aufgeklärten Despotismus, ja geradezu zum Friederizianismus. Zu einer eigentlichen Auflösung kommen diese Gegensätze nicht; vielmehr entladen sie sich in der Form heftiger wissenschaftlicher, politischer, kultureller, aber auch persönlicher Polemiken: Lagarde ist eine Natur, deren tief religiöse Friedenssehnsucht sich unaufhörlich durch das aktuelle Kampfbedürfnis steigert.

Dieser Name ist dem Gedächtnis des Volkes, das er so sehr geliebt hat, schon fast entschwunden. In vollstem Glanze aber strahlt ein anderer: der Henrik Ibsens (1828—1906).

Er hätte nicht mit romantischen Schauspielen, romantisch-politischem Norwegertum, romantischen Hoffnungen zu beginnen brauchen — der starke Einschlag der Romantik war doch nicht zu verkennen. Gegen die „Gespenster" aber kämpft der Aufklärer, der jeden aufrichtigen Geistlichen scheitern läßt — Brand wie Rosmer — und der die Stützen der Gesellschaft, Beamte, Lehrer, Großkaufleute, nicht sowohl, weil sie Philister sind, anfeindet, als weil sie den Staat, die Schule, die Gesellschaft repräsentieren; kämpft der Revolutionär, der die Höllenmaschine unter das Schiff legt. Seine

Dramen lehren immer wieder, wie tief ihn die Enttäuschung packte, wenn er, wie Grillparzer, mit kluger Kritik in der Nähe betrachtete, was er mit feuriger Phantasie erst bewundert hatte. Wohl lehrt er deshalb das „Gesetz der Umwandlung" und schreitet nicht bloß in „Klein Eyolf" von dem ästhetischen zum ethischen Standpunkt herüber; aber daß die Enttäuschung unüberwindlich blieb, unüberwindlich der Konflikt zwischen beiden Anschauungen, das lehrt ergreifend noch sein „Epilog". Er fordert „Adelsmenschen" und liefert damit das beliebteste Synonym zu Nietzsches „Übermenschen"; wobei er übrigens, wie mit der Verkündigung des „dritten Reiches" in „Kaiser und Galiläer", einem deutschen Dichter verschuldet ist, denn wir nahmen erst von dem Norweger auf, was schon Heinrich Heine gefordert hatte:

Alle Menschen, gleich geboren,
Sind ein adelig Geschlecht.

In seinem großen Geschichtsdrama hat auch er seinen „Antichrist" geschrieben, wie in „Brand" seinen Zarathustra: die Geschichte seines ins Symbolische gesteigerten Ebenbildes; wir wissen jetzt, daß diese typische Biographie des ethischen Propheten anfangs auch in epischer Form entworfen war. Bezeichnend ist aber, daß diese Objektivierung des persönlichen Ideals bei Ibsen in den Anfang, bei Nietzsche auf den Höhepunkt seiner großen Entwicklung fällt.

Doch nicht nur in so wichtigen Einzelzügen gehört Ibsen mit Nietzsche zusammen: charakteristischer noch in dem Gang seiner Entwicklung. Fast wie bei Nietzsche bedeutet bei ihm der Fortschritt von einem Drama zum andern einen stetigen dialektischen Prozeß, bedeutet jedes folgende Werk eine Überwindung und zum Teil eine Verneinung des vorigen — wofür der „Volksfeind" nur das bekannteste Beispiel ist. Das berühmte „Fragezeichen" am Schluß eines Stücks ist die Voraussage einer neuen Antwort. So kann man bei Ibsen wie bei Nietzsche mit Vergnügen Widersprüche ausklauben: die Bewunderung der blonden Bestie (noch in dem letzten Werk) und die Ablehnung des Gewaltmenschen („John Gabriel Borkman"); das Recht der prosaischen Desillusionierung („Komödie

der Liebe") und die Verherrlichung des Rausches („Baumeister Solneß"). Er ist durch all dies — und wie vieles noch — hindurchgegangen und hat sich keiner Anschauung, keinem Eindruck ganz gefangen gegeben; bis auch ihn nach allzu intensiver und ausschließlicher Geistesarbeit die Lähmung ergriff und die Krankenpflegerin, wie bei Ruhbek, erscheint.

Der erste Kritiker, der tapfer für Nietzsche eingetreten ist, war Karl Hillebrand (1829—84), ihm im voraus verbündet durch das aristokratisch-ästhetische Ideal bei politischem Liberalismus; durch den Gegensatz wider den herrschenden, alles billigenden „historischen Sinn"; durch die Bewunderung für Heine — dessen Sekretär er gewesen war — und Schopenhauer; durch die Abneigung allem Zünftigen gegenüber; durch die Kraft und Klarheit seiner Prosa.

Eugen Dühring (1833 geboren), der noch unter uns lebt, ist eine Zeitlang in der Gedankenentwicklung Nietzsches kein unwichtiger Faktor gewesen; besonders seine Lehre vom Ursprung der Strafe im „ressentiment", im Rachegefühl, hat Nietzsche beschäftigt, und noch im vierten Teil des Zarathustra scheint er ihm, selbst nicht ohne ressentiment, ein Denkmal zu setzen. Dühring ist durch und durch Rationalist, bis zu einer mehr als Nicolaischen Verständnislosigkeit für Romantik, ja für Poesie; aber auch Nietzsche, als er die Dichter Lügner schalt, würde ihn hier verstanden haben. Allem Zwang aber ist er feindlich; einen antichristlichen, staatsfeindlichen, antimoralistischen Standpunkt führt er bis zum Entwerfen einer eigenen Religion (oder eines „Ersatzes der Religion durch Geeigneteres") durch. Auch er denkt an die systematische Züchtung eines höheren Menschentypus, den er mit einem Wort der Madame de Staël, das von ihm wieder Nietzsche aufnahm, als den „Europäer" bezeichnet. Auch das ist wichtig, daß er in seiner bedeutenden Geschichte der Philosophie den persönlichen Charakter und Ursprung einer jeden Weltanschauung stark betont. So macht er denn auch die Lebensführung zum Kriterium der philosophischen Bedeutung — womit er in gewissem Sinn den „Pragmatismus" der Amerikaner vorausnimmt — und schreibt auch eine praktische Lebensphilosophie:

„Der Wert des Lebens“ (1865) — sein schönstes und persönlichstes Buch.

Auf einen Dichter, der ebenfalls einen Augenblick lang auf Nietzsche einen starken Eindruck machte, haben wir schon hingewiesen; aber Siegfried Lipiner (geb. 1856, gest. 1911), den er damals stark überschätzte, hat doch nur Gedanken zu rhythmisch bewegtem Ausdruck gebracht, die Nietzsche — und mit ihm Rohde — schon hegte. Ob der junge Dichter sonst dem Typus entsprach, den wir hier zu beschreiben haben, das zu ermitteln steht uns kein Weg frei. Nur eben daß von Nietzsche unabhängig auch schon von Jüngeren jene Gedanken gehegt worden, vor allem der der Weltfreude auch um des Schmerzes Willen, nur dies ist hier als Zeugnis anzumerken.

Aber wir haben die Grenze schon überschritten und müssen auch noch einmal darauf verweisen, daß als Geisteszeugen für den Zeitpunkt, in dem Nietzsches Leben begann, noch andere Namen zu nennen sein werden. Diese aber, die wir hier von Goethe bis Hillebrand aufgezählt haben, werden für unsern Zweck genügen: darzutun, in wie mannigfachen, immer aber kunstvollen Formen sich jene Elemente kristallisierten, die in der Persönlichkeit Nietzsches eine gleichsam endgültige Gestalt fanden.

Was aber bedeutet als Ganzes diese geistige Ahnengalerie?

Die Männer vom Typus Nietzsche werden wie eine Notwehr der Natur in Augenblicken ans Licht gerufen, in denen zu viel Flachheit, Äußerlichkeit, Selbstzufriedenheit die eherne Geißel der Zeitkritik fordern. In solchem Augenblick entstehen auch die bezeichnendsten Werke solcher Art — Wegweiser ins Unendliche wie die großen Männer selbst. In einem solchen Augenblick war Friedrich Nietzsche geboren; in solchen Augenblicken sind seine Hauptwerke entstanden. Denn beide sind eins, er und sein Werk, wie d'Annunzio es sang: „Diese Worte sprach, der sein Leben fürs gewaltsame Ziel gewaltig lebte!“

IV.

Der Zeitpunkt.

Unsere Erörterung der allgemeinen Voraussetzungen meinte natürlich nicht, es seien irgendwelche Bedingungen da, aus denen nun mit Notwendigkeit gerade Friedrich Nietzsche entstehen mußte. Im Gegenteil — sie beweisen, daß nur der Typus notwendig war. Damit innerhalb dieses Typus das Individuum sich bilden könne, bedurfte es noch ganz persönlicher Voraussetzungen — und der nötigsten von allen, der Persönlichkeit selbst, deren Wesen eben keine Formel aussprechen kann. Vier solcher persönlicher Voraussetzungen unterscheiden wir: den Zeitpunkt, das Leben, das Studium, die Persönlichkeit selbst. Die drei ersten bedeuten die Beziehungen jener geheimnisvollen vierten, der Individualität selbst, zu allem, was man „Milieu" nennen könnte — zu allem, was an das Urphänomen einer individuellen Veranlagung formend, steigernd, mindernd herantreten konnte.

* *

Friedrich Nietzsche ist am 15. Oktober 1844 geboren.

Wir sahen schon, daß das Jahr 1844 in eine „nervöse Periode" fällt, eine Übergangszeit, deren aufgespeicherte Energie sich mit der Revolution entlud. Ich habe das Jahrzehnt 1840—50 einmal, von Nietzsches Geburtsjahr ganz unabhängig, das Jahrzehnt der Revolutionäre genannt; denn denen der Tat gingen die der Gesinnung voraus. Im Geburtsjahr Nietzsches schrieb Heinrich Heine die unsterblichen Verse, die er seinen dunklen Gefolgsmann sprechen läßt:

Ich bin dein Liktor, und ich geh
Beständig mit dem blanken
Richtbeile hinter dir — ich bin
Die Tat von deinen Gedanken. . . .

Aber sind es nicht selbst schon Taten, diese Gedanken der D. Fr. Strauß („Leben Jesu“ 1835), Charles Darwin (seit 1842 auf der großen Reise, der 1859 die „Entstehung der Arten“ verdankt wird), Richard Wagner?

Es ist eine Periode voll Unruhe, voll Gärung und voll dunkler Sehnsucht. Den Charakter geben ihr, wie jeder Zeit, die auf der Höhe des Lebens stehenden Männer, die noch wagelustig und schon besonnen sind. Eine solche Epoche reift ihre Leute rasch: die Dreißiger müssen wir uns ansehn, den berühmten großen Jahrgang von 1813 (dem auch Otto Ludwig angehört). Zwei seiner Vertreter gehen uns vor allen an: die beiden Nibelungendichter Friedrich Hebbel und Richard Wagner. Otto Ludwig geht doch ganz andere Wege; und mag bei einem kleineren Vierten, bei Viktor Hehn, der heftige Widerspruch gegen die Zivilisation der Zeit, die Italiensehnsucht, endlich die einsam-vornehme Lebenshaltung an Verwandtes bei Nietzsche erinnern — im Kern gehört er einer andern Generation an; er ist eben nach der Zeitrechnung russischen Stils zu datieren.

Aber Richard Wagner (1813—83) ist natürlich hier an erster Stelle zu nennen. Man wende nicht ein, daß er damals von einer maßgebenden Stellung noch so weit wie nur denkbar entfernt war; wie übrigens Hebbel auch. Darauf kommt es nicht an; sondern aus den hervorragendsten Zeitvertretern die Luft zu bestimmen, die in Nietzsches Geburtsjahr wehte. — Wagner und Hebbel haben bei aller sie trennenden Antipathie vieles gemein. Vor allem dies: mit welch rücksichtsloser Energie sie sich selbst, freilich aber auch alles, was ihnen begegnet, in den Dienst ihrer Sache stellen. Sie sind einer großen Mission gewiß und glauben sich berechtigt, alles in deren Dienst zu stellen, auch das Lebensglück der Freunde. „Trachte ich denn nach Glück? ich trachte nach meinem Werke.“ Eine große Unabhängigkeit des Denkens vereinen sie mit einem entschiedenen weltmännischen Geschick; beider Laufbahn ist eine stark aufsteigende ohne Sturz. Die Kunst, eine Gemeinde zu gründen und zusammenzuhalten, die nun einmal zu den notwendigsten Begabungen des Propheten gehört, besaßen beide; wenn auch Wagner

für das große Unternehmen seines Festspielhauses eine viel weitere und nach ganz andern Gesichtspunkten erwählte Gemeinde brauchte. Stark sinnliche Naturen beide, sind beide auch zum Grübeln und Spekulieren geneigt. — Nur die Energie in der Verfolgung seines Lebensplans teilt Nietzsche mit ihnen: die Sinnlichkeit fehlt ihm so sehr, daß die Tugend zum Fehler wird (er hat auch deshalb zu der bildenden Kunst kein inneres Verhältnis); schon der kleinste Ansatz, Apostel zu finden — worin Schopenhauer zuletzt so viel Glück hatte —, mißglückt. Aber das Werk hat er zu Ende geführt und wenigstens die Zeit der größten Vereinsamung überwunden.

Alles in Wagner strebt zur Tat, zur Organisation, zur Verwirklichung seiner Ideale. Auch was in der Art seiner Betriebsamkeit mißfallen mag und was als Pose erscheint, geht aus diesem starken Drang zur Sache hervor. Daß gerade er länger als mittelmäßigste Geister auf die Erfüllung seiner Hoffnungen warten mußte, jahrelang selbst auf die Aufführung seiner ohne weiteres aufführbaren Opern — das hat seine Energie nur noch gestählt. Es gehört zur Genialität Wagners wie Bismarcks, daß sie kein Talent zur Depression besaßen. In der Zeit der schroffsten Entfremdung wollte Nietzsche in Wagner nur noch den „Schauspieler" sehen. Man kann schwerlich falscher über ihn urteilen. Der Schüler Schopenhauers hätte seinen Mitschüler den verkörperten Willen zur Macht nennen sollen — natürlich so, wie dies Wort gemeint ist: nicht den Willen zu einer beliebigen äußeren Machtbetätigung, sondern den Willen zur unbedingten Verwirklichung seines persönlichen Ideals.

Dieser Wille zur Macht ist die treibende Kraft auch in seinem ungetreuen — durch Naturnotwendigkeit ungetreuen — Freund und getreuen Schüler Friedrich Nietzsche. Dieser Wille wiederum; nicht ein armselig schülerhaftes Streben nach dem Kommando über so und so viel Mann, wie plattes Mißverständnis oder platter Mißverstand es dem „Willen zur Macht" unterlegen. Man darf fast sagen: es war Nietzsches Tragik, daß sein Ideal in keinem Festspielhause verwirklicht werden konnte; daß seine leidenschaftliche

und berechtigte Sehnsucht, „sich zu erleben“, mehr, sehr viel mehr Zeit zur Erfüllung brauchte als die Hungerjahre Wagners; und mehr Mittel, als der hilfsbereiteste König hätte schenken können.

Aber die Treue und Festigkeit des Strebens selbst stammt aus dieser Zeit und als eine Erbschaft seiner Generation hat Richard Wagner sie an Friedrich Nietzsche weitergegeben. Aufgeblasene Enkel wissen sich nichts Besseres, als über die „Achtundvierziger“ zu lachen; denn das sind die Männer von Wagners und Hebbels Generation. Diese Männer von festem Idealismus haben nicht alle Wagners Kraft des Wartens besessen; mancher ist auf Nebenwegen stecken geblieben, auf die auch er zuweilen geriet: Pfade der Phrase, des Selbstbetrugs. Andere konnten leider nicht erleben, was sie vorbereitet und gerüstet hatten, weil eine grausame und tückische Verfolgung die besten Patrioten in den Tod oder in ein dem Verständnis der Neuzeit unzugängliches Exil getrieben hatten; wenn Robert Blum 1870 erlebt hätte, hat Bismarck gesagt, wäre er nationalliberal geworden. Die aber über den in der Paulskirche allzu solid gelegten Grundlagen das ragende Haus des neuen Reiches sich erheben sahen, die durften sich wohl rühmen, unerschütterlich diesem Ziel gedient zu haben. Es liegt eine versöhnende Symbolik in dem Umstand, daß Eduard Simson wie der ersten Kaiserdeputation zu dem höchst unzeitgemäßen Friedrich Wilhelm IV. so der zweiten zu dem Erfüller Wilhelm I. beiwohnen durfte. Inzwischen waren auch in den Jahren, da für die Freunde der Reichseinheit alles so verloren schien wie in den Pariser und Züricher Jahren für den Bayreuther Gedanken, diese Männer nicht müßig gewesen; sie hatten eine deutsche Industrie, einen deutschen Großhandel, eine deutsche Presse höheren Stils erst geschaffen — diese „weltfremden Idealisten“. Nur die Härte fehlte ihnen zu oft, die Wagner und Hebbel an ihr Werk setzten, die Otto von Bismarck — ursprünglich auch er ein „Achtundvierziger“, ein Mann der radikalen Theorie und der sentimentalen Stimmung — an das seine setzte. Aber Treue gegenüber einem aus der Individualität geborenen Ideal hat der alte Liberalismus gewahrt; und dies Ideal war das

eines verjüngten und erstarkten Deutschlands. Und deshalb ist es kein Zufall, daß, als Friedrich Nietzsche geboren ward, die Welt im Zeichen der Männer stand, die nach der erfolgreichsten aller mißglückten Bewegungen die Achtundvierziger genannt wurden.

Zu ihnen gehört, wie wir das Wort nehmen, auch Friedrich Hebbel (1813—1863). Wagner ist einmal Demokrat gewesen, Hochverräter, und noch in unsern Tagen ist eine Zeitung wegen Aufreizung zum Aufruhr bestraft worden, die ein Jugendmanifest Wagners abgedruckt hatte. Der Sohn des demokratischen Friesenvolkes ist auch durch seine aufregend gedrückte Jugend nicht zum Demokraten geworden und hat dem Jahr 1848 mit nicht viel günstigeren Gefühlen gegenübergestanden als Arthur Schopenhauer — hier einmal mit Otto Ludwig völlig einer Meinung. Aber jener Generation gehört auch er an, die an neue Zeiten glaubte und an die Möglichkeit, sie zu schaffen; jener Generation, die in der Intensität des persönlichen Idealismus die sichere Bürgschaft der Erfüllung ahnte — und sich nicht täuschte. Wir sind um so viel kleiner als jene Männer als wir blasierter sind.

Was nun aber seine Mission sei, war Hebbel so klar wie Wagner. Beide fühlten sich zu ihrer Zeit in leidenschaftlichem Gegensatz, die ihnen dilettantisch, flach, ärmlich schien. Beide ehrten mehr als die Masse der Gebildeten das Volk, — das Meer, aus dem die Geburtsinsel des Apollon emporsteigen sollte. Aber wenn Richard Wagner durch die Not seines Volkes bewegt ward — und dies ist das Größte an ihm, wie es an den Fichte und Börne und Arndt und Treitschke das Größte ist —, so rang in dem Dithmarschen, der nur kosmisch zu denken wußte (und deshalb sich im Maßstab so oft vergriff), die Not der Menschheit. Wir hörten Renan von einer „évolution déifique“ sprechen, und schon Schelling hatte den riesigen Gedanken einer Geschichte Gottes gewagt — es ist die Religion Hebbels. Jede Zeit gebärt ihren eigenen Gott; oder vielmehr: wie der Brahmane muß Gott durch immer neue Geburten gehn. Es ist die höchste Pflicht des Menschen, der Geburt Gottes fördernd beizustehen. Vor allem aber ist dazu der

Dichter berufen, der in seinen Werken die Geschichte Gottes geben und dem Volk den jetzigen Moment in dieser Geschichte verkünden soll; denn der Dichter ist der Seher, der in die goldenen Abgründe hinabblickt. — Ein neuer Gott! ein neuer Gott von dem Menschen heraufgeführt — dies war ein Evangelium auch Nietzsches; ein Evangelium von jener Kühnheit, wie sie aus dem leidenschaftlichen Widerspruch starker Naturen gegen schwache Zeiten erwächst. Und dies eben ist das Wesen des „Achtundvierzigers".

Aus diesem ungeheuern Gedanken quillt Hebbels ungeheuere Gedankenproduktion. Die Romantik erzählt von dem frommen Einsiedler, den die Wahnidee beseelt, bei Tag und Nacht das Rad der Zeit drehen zu müssen, damit es nicht stillstehe; Hebbel ist solch ein Einsiedler. Die Tagebücher, voll von Aphorismen; die Briefe, fast nur Gelegenheiten zum Heranfördern eigener Anschauungen; die Gespräche, erweckte Monologe — alles dient der einen Arbeit. Die neue große Auffassung des Dichterberufs: daß der Dichter sich zu einem Werkzeug zu bilden habe, durch das die Welt siegt — diese von Stefan George zu priesterlicher Würde gesteigerte Auffassung hat Hebbel begründet.

Und starken Naturen nur, die er als persönlich erliegende, die Entwicklung der Welt aber fördernde Helfer der Zeit auffaßt, muß er Wirklichkeit geben — grotesk, in grober Überschätzung der rohen Kraft zuerst, im Holofernes; zuletzt mild und groß im Siegfried. Aber dem Geniekultus gehören alle seine Dramen, und die Helden werden Verkörperungen des Begriffs; mehr noch die Heldinnen: Judith das religiöse Genie, Agnes Bernauerin die Schönheit, Rhodope der Genius der Keuschheit. Ganz ähnlich hat Richard Wagner selbst den Fliegenden Holländer, Lohengrin, den Tanhäuser gedeutet. Es ist dasselbe Verfahren, mit dem Nietzsche seine großen Repräsentanten einsetzt: Sokrates der wissenschaftliche Mensch, Richard Wagner „das Genie" oder — „der Schauspieler". . . .

Hebbels Zentralprobleme aber vor allem verdeutlichen die Atmosphäre von Nietzsches Geburtsjahr. Entstehung und Wachstum der Religion — die er im „Moloch" ganz rationalistisch auf

Priestertrug zurückführt; Untergang des mythologischen Zeitalters (Genoveva, Nibelungen, Gyges); Décadence (ebenfalls im Gyges); Recht des Staates (Agnes Bernauerin). Es sind Grundfragen — leider! — auch für die Beratungen der Paulskirche: Adel, Staatskirche, Bruch mit den alten Vorstellungen; es sind Hauptprobleme von Nietzsches Lebenswerk. —

Wir wissen nicht, wie Individualitäten entstehen. Aber große Persönlichkeiten umgibt eine Atmosphäre, die unfaßbar auf die werdende Generation einwirkt. Niemand ist nur seiner Eltern Sohn; am wenigsten sind es die großen Männer. — Es ist eine Luft voll bedeutsamster Keime. Es ist eine Zeit großer Hoffnungen, kühner Anläufe, tiefer Enttäuschungen, tapferen Beharrens. Es ist eine Zeit, wie sie nach allzu nüchtern praktischen Zeitläuften Grillparzers Libussa prophezeite: eine Zeit der Seher und Propheten, vieler kleiner Propheten, aber auch machtvoller Seher.

Und so nennen wir abschließend doch noch einmal einen Namen: den Bismarcks. Eine Zeitlang hat Nietzsche alles „was ihm widrig und verhaßt" in diesen Namen zusammengefaßt. Er gehört dennoch zu den Sternen, die dieser Geburt geleuchtet haben: ein Künstler, ein Mann der Tat, ein Verkünder großer Ansprüche, ein Neugründer des ersehnten Reichs — und ein Märtyrer seiner Siege.

V.

Das Leben

Ich gedenke Nietzsches Leben kurz zu erzählen. Es ist nicht nur als Boden und Bedingung seiner Werke wichtig, sondern an sich interessant genug. Ein junger Pfarrerssohn wird in der besten Schule zum tüchtigen Philologen ausgebildet und von dem sachverständigsten Richter fast noch als Student einer Professur würdig befunden. Aber die Freundschaft mit Richard Wagner reißt ihn aus seiner so glatt sich anlassenden Laufbahn. Er wird der philosophische Vorkämpfer von Bayreuth. Dies lenkt ihn zu Studien anderer Art, die ihn tief erregen und von Wagner noch weiter abführen, als schon persönliche Erfahrungen getan. Unendliche Geistesarbeit greift ihm Augen und Nerven an; er führt, ganz einsam, ein Wanderleben, die schönsten Landschaften Europas aufsuchend; wie sein Schatten folgt ihm die Arbeit. Er richtet sich zu gewaltiger Höhe auf, blickt um sich, und findet sich einsam. Er will zu den Menschen, will eine Gemeinde; aber seine Stimme bleibt fast ohne Echo. Endlich naht der Erfolg, von Norden her zu dem nach Süden verirrten Wanderer; aber schon ist es zu spät und er bricht zusammen, einsam.

Dies Leben hat keine im gewöhnlichen Sinn des Wortes romanhafte Elemente, es seien denn die tragischen Wechselbeziehungen mit Wagner. Keine großen heftigen Konflikte; kein Liebesabenteuer; kein plötzlicher Ruhm. Wenig „Arien“; eine große „unendliche Melodie“. Wenn Nietzsche selbst Wagners Leben durch und durch dramatisch genannt hat, ist das seine episch: langsame volle Entwicklung; eine stetige Linie; ein großer Abschluß. Aber dies Epos als Ganzes dürfte nun doch romantisch heißen: so stark spielt der Duft und Hauch der südlichen Landschaft hinein; so malerisch wirkt

das Bild des Ahasver, der überall die ihm ganz gemäße Stätte sucht, die wirkungsvolle Silhouette des Einsamen. Wir sehen ein groß stilisiertes Leben: einfache Kindheit, allmähliche Lösung vom Elternhaus, heroische Jugend, gedankenschweres Mannesalter. Wenig andere Figuren streifen vorbei, groß nur die Richard Wagners; die andern wirken fast nur als Hintergrund, von dem doch fast jede sich kurze Zeit zu einer „Aristeia“ loslöst, einem ihm geltenden Lied: Mutter und Schwester, Freunde, Genossen des Weges wie Rée und Stein, die fast mythologische Lou-Episode, der Verkünder Brandes. Nur die dunkle Gestalt Erwin Rohdes bleibt ihm lange zur Seite wie einer jener „epischen Doppelgänger“; während andre, Gersdorff, Peter Gast nur als Waffenträger und dienende Freunde erscheinen. Ein äußeres Leben, bei aller Schlichtheit des Umrisses seines Inhalts nicht unwürdig; nicht unwürdig, dem Epos von Zarathustra als Vorbild zu dienen.

Aber ist dies Leben auch interessant, so gilt das doch eben mehr von dem großen Umriß als von den Einzelheiten. Daß er krank wurde, ist wichtig; die Zahl und Dauer der Krankheitsperioden nicht. Und dann: wir besitzen das Buch der Schwester; natürlich keine unbefangene historische Quelle — man braucht nicht Schwester zu sein, um ein objektives Buch über Nietzsche nicht schreiben zu können. Die Schwächen des Werks liegen so klar zutage, daß die kurzsichtigsten Beurteiler sie wahrzunehmen vermochten. Dennoch bleibt es nicht bloß das grundlegende Werk für Nietzsches Biographie, sondern man darf es ruhig eine ausgezeichnete Biographie an sich nennen: vortrefflich ist ein reiches Material gesammelt und verarbeitet, gut und anteilsvoll erzählt; für die erste Arbeit zu Nietzsches Entwicklungsgeschichte ist erstaunlich viel geleistet. Von den einseitigen Urteilen kann man im einzelnen absehen; im ganzen treffen sie zu, denn ein Genius wie Nietzsche hat eben recht gegen kleinliche Gegner und sogar gegen geistreiche Mißversteher. Somit versteht es sich von selbst, daß wir bei diesem Buch starke Anleihen machen. Niemand kann das vermeiden, der von Nietzsches Leben erzählen will; und statt durch die billige Kunst, jeden etwaigen Fehler in dem

großen Werk zu betonen, statten wir unsern Dank lieber durch einen Verweis auf das Buch aus, dessen Hauptmangel die ganz isolierte Betrachtung einer in keiner Weise zu isolierenden Persönlichkeit bleibt.

Ich beginne mit einer Äußerlichkeit. Der Name Nietzsche sollte nicht pedantisch nach der Orthographie ausgesprochen werden, sondern gut thüringisch einfach als „Nitsche". Er teilt mit einigen großen Zeitgenossen, Fontane, Böcklin, das Schicksal, daß schon die landläufige Aussprache seines Namens verrät, wie fern von seinem Ursprung seine Berühmtheit entstanden ist.

Die Nietzsches sind eine Pastorenfamilie; und er hat darauf Gewicht gelegt. Freilich hat man seinem Wort: „Mein Blut ist mit dem der Priester verwandt und ich will mein Blut auch noch in dem ihren geehrt wissen" ein anderes entgegensetzen können: „Wer Theologenblut im Leibe hat, steht von vornherein zu allen Dingen schief und ehrlich". Aber Priester und Theologen sind zweierlei: als Priester hat Nietzsche sich immer gefühlt, vor allem in dem Sinn jener wunderschönen Definition: „Priester sein heißt Opfer bringen"; Theolog aber, Interpret eines überlieferten Dogmas, hat er niemals sein mögen.

Die Familie ist, solange man sie verfolgen kann, im Thüringischen ansässig; eine langlebige, kinderreiche Familie, als deren Ahnherr ein Steuerbeamter dasteht, der, wie die berühmteren sächsischen Steuerbeamten Rabener und Weiße, ein „sehr gesunder, frohmütiger Mann" gewesen sein soll; überhaupt wird der ganzen Sippe der Nietzsches eine angeborene Heiterkeit nachgesagt, wohl jene stille, bei einem kleinen Spaß vergnügte Fröhlichkeit, die für die Sachsen und Thüringer charakteristisch scheint. Allerdings hat Nietzsche selbst gern mit dem Gedanken polnischer Abstammung gespielt. Sein starker Schnurrbart gab ihm etwas „Schlachtzitzenhaftes"; doch die starken Schnurrbärte sind, in jener Epoche besonders, wahrhaftig nicht bloß polnisch. König Humbert von Italien hatte einen noch viel stärkeren! Der Name soll eher tschechisch sein. Übrigens ist ja im Thüringischen ein gewisser Einfluß des slavischen Elements überhaupt nicht zu verkennen; man hat ihn selbst an Luthers Rundkopf (neben dem rein

germanischen schmalen Melanchthons) nachzuweisen versucht. Sonst kann ich nicht finden, daß die Kopfform slavisch wirkt; doch sollen das Polen öfters gefunden haben. Auf einem Jugendbild vor allem, auf dem Nietzsche mit Rohde, mit dem späteren berühmten Sanskritisten Windisch und andern Studienfreunden zusammen photographiert ist, scheint er mir eine durchaus typische thüringische Physiognomie zu zeigen mit dem etwas länglichen Kinn und der ein wenig aufgeworfenen Lippe. Jedenfalls ist es nicht gelungen, die Abstammung von polnischen Adeligen zu erweisen; ein umfangreiches Schriftstück in polnischer Sprache mit der französischen Überschrift „L'origine de la famille seigneuriale de Nietzky“, das Nietzsche 1884 seiner Schwester vorlegte, hat nicht einmal ihr den Zusammenhang mit der eigenen Familie beweisen können. Daß Nietzsche besonders in der Zeit seiner Abkehr vom deutschen Wesen sich dieses vermeintlichen Ursprungs (und der Verwandtschaft mit Chopin) freute, ist begreiflich. Übrigens ist es ein eigentümlicher Zug mancher bedeutenden Persönlichkeit, daß sie auch in genealogischer Hinsicht auf „Aristokratie“ Gewicht legt; Paul de Lagarde hat wegen seiner Verwandtschaft mit dem Eintagskönig Theodor von Korsika sogar von Napoleon III. einen Orden erbeten und Goethe sich als Kind in eine Abstammung von Kaiser Karl VI. hineingeträumt.

Für uns bleibt Nietzsche der Abkömmling thüringischer Pastoren. Der Großvater war Superintendent in Eilenburg; der Vater, Karl Ludwig Nietzsche, war durch besondere Gunst Friedrich Wilhelms IV. Pfarrer in Röcken bei Naumburg geworden „und seine Freude war unbeschreiblich, als ihm sein erster Sohn am 15. Oktober 1844, gerade dem Geburtstag des Königs, geboren wurde“. Der erhielt denn auch die Namen Friedrich Wilhelm. (In der Familie hieß er bloß Fritz.) Auch die Großmutter stammte von Pastoren, ebenso Nietzsches Mutter, Franziska Oehler; ein Großonkel war der Generalsuperintendent Dr. Krause in Weimar. Man sieht: geistlicher Adel, doch so viel wir sehen ohne den in solchen erbamtlichen Familien häufigen Hochmut; angesehene geistliche Beamte, nicht, wie die Lessings, vorwärtsdringende Theologen. Eine sichere Grund-

lage ererbter Bildung ist damit gegeben; auch ein gewisser überkommener Besitz an Anschauungen. In keinem dieser Punkte sollte Nietzsche auf dem ererbten Niveau beharren. Doch sind seine Jugendaufzeichnungen noch ganz im christlichen Geist gehalten und die Schwester berichtet, sein ganzer Ton sei in jenen Jahren pastoral gewesen.

Man spricht allgemein von geistiger Aristokratie; man könnte für Deutschland als nächste Stufe unter sie eine „geistige Gentry" setzen, jene Kreise nämlich, in denen ein ansehnlicher Besitz an Bildung, guter Sitte, idealen Anforderungen festgehalten wird, ohne daß es zunächst zu hervorragenden Leistungen oder Persönlichkeiten käme, aus denen dann aber der geistige Adel sich rekrutiert wie der englische aus jenem höheren Bürgertum. In solche Verhältnisse ward Friedrich Nietzsche hineingeboren. Gute Manieren hat er lebenslang als die selbstverständliche Grundlage alles Verkehrs angesehen; wie keine noch so leise Spur vom „Bohémien" in ihm ist — eine Seltenheit unter den „Propheten"! —, so hat er auch jedes überlaute Wesen, jede Zudringlichkeit selbst der Freundschaft abgewehrt; was sich zuletzt bis zu jenem harten Wort steigerte, daß man nach jedem Brief, den man empfangen, ein Bad nehmen müsse. Eine große Sorgfalt in der Reinlichkeit der Kleidung wie der ganzen Erscheinung — auch dies bei Gelehrten nichts Selbstverständliches! — wird wiederholt bezeugt; wie ihm denn auch die Genauigkeit des Militärdienstes keinerlei Unbehagen verursacht zu haben scheint. Dabei bedenke man noch die ersten Jahre in dem kleinen Ort, wo gerade für solche Dinge wenig Kontrolle besteht, eher die Gefahr, daß der Dorfaristokrat durch den Spott der Dorfkinder von solcher Absonderung abgebracht wird.

In Röcken also bei Naumburg wurde Nietzsche am 15. Oktober 1844 geboren. Den Vater verlor er früh: Ende August 1848 tat dieser einen unglücklichen Fall von der Haustreppe und zog sich eine Gehirnerschütterung zu, an der er am 28. Juli 1849 starb. An eine Erblichkeit von Nietzsches Erkrankung ist also nicht zu denken. — Auch ein jüngerer Bruder starb; Nietzsche blieb, wie der

junge Goethe, mit seiner Schwester allein, die seine ganze Jugendfreundschaft und, von mehrmaliger Entfremdung abgesehen, sein dauerndes Vertrauen genoß und verdiente.

Es muß gestattet sein, über die glücklicherweise noch in voller Kraft den großen Aufgaben, die sie sich selbst gestellt hat, lebende Frau wie über eine historische Gestalt zu urteilen; denn sie spielt in dem Leben und erst recht in dem Nachleben ihres großen Bruders eine wichtige Rolle. Auch hoffe ich trotz bitterer persönlicher Erfahrungen objektiv sein zu können; dem widerwärtigen Nörgeln, das an ihr und ihrem Werk nur die Mängel sieht, weiß ich mich noch viel ferner als dem hie und da beliebten Weimarer Madonnenkult. — Elisabeth Nietzsche, am 10. Juli 1846 geboren, erhebt sich weit über das Durchschnittsmaß weiblicher Geistesbetätigung durch die Klarheit, mit der sie sich, wir wiederholen es, eine große Aufgabe selbst gestellt, und durch die Tatkraft, mit der sie sie durchgeführt hat. Wir möchten die hämischen Verkleinerer ihrer Tat denn doch bitten, sich zu überlegen, was wir ohne Elisabeth Förster-Nietzsche besäßen? Und antworten sie etwa trotzig (solche Antworten sind unserer deutschen Gesinnungstüchtigkeit geläufig): besser wäre noch so vieles verloren, an Manuskripten wie an Erinnerungen, als s o geborgen, so möchten wir denn doch fragen, ob man einen ersten Biographen und einen ersten Schatzhüter irgendeines Großen zu nennen weiß, der auch nur entfernt so viel und dies so ausgezeichnet geleistet hätte.

Die Schwester, um zwei Jahre jünger als der Bruder, steht schon als Kind im Bann seiner Erscheinung; er erfindet die Spiele — zum Teil recht klassische: Polyphem, d. h. Elisabeth mit einem verbundenen Auge, raubt Butterbrotschnitten als Hämmel! — und sie beteiligt sich mit Eifer; er kann nicht Mittag essen vor Gram über die Einnahme von Sebastopol, und sie fastet mit; er empfindet tiefe Reue, daß er für einen wohltätigen Zweck nicht die besten Spielsachen hergegeben hat, sondern nur die zweitbesten — eine Reue, die wohl schon als ein individueller Zug angesehen werden kann — und sie schämt sich mit ihm. Das ist alles in der Ordnung; auch

daß der Gymnasiast und Student dem Backfisch imponiert, und mit Genuß imponiert; wie es Wolf Goethe mit Cornelien auch gehalten hat. Doch ist Nietzsches Schwester viel lebhafter und liebenswürdig-beliebter als die arme Cornelie; ganz gewiß auch von viel stärkerer Intelligenz. Sie darf an den Arbeiten des jungen Doktoranden mitarbeiten, was bei seiner Gewissenhaftigkeit kein geringes Zeugnis ist, und gerade bei einem gelehrten Inhaltsverzeichnis. Sie fehlt dem in die Fremde verschlagenen Gelehrten, wird nach Basel geholt und füllt ihre Stellung nicht nur als Hausfrau, sondern auch als Mitglied der geistig angeregten Gesellschaft vortrefflich aus. Er zieht sie ganz in seine Interessen: sie wird bei Wagners eingeführt, gewinnt ein nahes Verhältnis zu einer so bedeutenden Frau, wie es Frau Cosima ist. Allmählich tritt auch hier eine natürliche Entfremdung ein: sie konnte nicht so rasch gehn wie er. Wie andere die ihm nahestanden, Rohde, Malvida von Meysenbug, mißbilligt sie seine Entfernung von Wagner; der antireligiösen Entwicklung vermag sie, obwohl keine Spur von einer Frömmlerin, lange nicht zu folgen. Auf solche Vorbereitung folgt die schwerste Probe: Nietzsche glaubt in Lou Andreas-Salome ein Wesen gefunden zu haben, das ihn ganz versteht. Hätte er sie noch geliebt! aber gerade die reine Intellektualität dieser Beziehungen mußte die Eifersucht der Schwester erregen. Nicht einmal Annette von Droste, die große Dichterin, hat als gealtertes Mädchen dem nur geistig geliebten Levin Schücking seine Ehe verzeihen können. Natürlich glaubten beide, Annette wie Elisabeth, auch ehrlich, es sei nicht der rechte Lebensgefährte gefunden. — In dieser schwierigen Lage hat niemand sich einwandfrei benommen; nicht die Schwester, die sich eine Art Vormundschaft anmaßte — die Frauen halten die angebeteten Männer gern für weltfremd, um sie um so besser lenken zu können; nicht Lou Andreas, die einige Frivolität und jedenfalls zu wenig Würde gezeigt zu haben scheint; nicht Nietzsche, der, wie von einem plötzlichen Licht, und einem unwillkommenen, geblendet, hin und hertappt: es ist das einzige Mal in seinem Leben, daß er sich unsicher benommen hat.

Eine entschiedene Abkühlung tritt ein, ohne die die Heirat der Schwester mit einem Nietzsche nicht eben sympathischen Mann, dem Antisemitenführer Bernhard Förster — übrigens einem ehrlich begeisterten und begabten Mann — kaum denkbar wäre. Aber gerade nun, wo die Schwester von ihm abscheidet, empfindet der Bruder ganz, was er an ihr besessen. Die räumliche Entfernung führt, wie so oft, zu einer geistigen Annäherung.

Als Nietzsche zusammenbrach, hat die erste Hilfe auch in der Bergung des Nachlasses der Baseler Freund Overbeck geleistet; das soll ihm unvergessen sein. Aber auch hieran knüpften sich geheime Regungen der Eifersucht, durchaus nicht nur auf seiten der Schwester; vielmehr scheint Overbecks Frau (wir müssen auch hier einer Lebenden gegenüber, die in diese Angelegenheiten nun einmal eingegriffen hat, unsere Eindrücke ganz offen aussprechen) ihren Mann zu ganz ähnlichen Empfindungen gebracht zu haben. Es bildet sich, wie etwa bei berühmten Gestalten des Mittelalters, eine doppelte Tradition: hie Basel, hie Naumburg!, beide wie etwa die beiden Schulen des heiligen Franziskus mit dem Anspruch, die wahre Tradition zu bieten, die allein wahre. Es kommt zu heftigen Kämpfen, bei denen ein fanatischer Anhänger Overbecks, Bernoulli, wertvolle Dokumente mit gehässig entstellendem Kommentar man möchte sagen der Schwester ins Gesicht wirft.

Was hatte sie gesündigt? Sobald sie, durch schwerstes Unglück gebeugt, des geliebten Gatten, des angebeteten Bruders beraubt, einsam in der Ferne, in schwierigster Lage auch was die pekuniären Verhältnisse betraf, zu sich gekommen war, hatte sie sich ein neues Lebensziel geschaffen: nur noch für den Bruder zu leben. Sie hat den Kranken mit treuester, mehr noch frauenhafter als schwesterlicher Liebe umgeben und nach dem Tod der andern geborenen Pflegerin, der Mutter, ihn allein (mit einer treuen alten Magd) gepflegt. Ich habe noch einmal den Blick sehen dürfen, mit dem sie den reinlich und freundlich auf einem Lehnstuhl des Balkons Gebetteten begrüßte; ich glaube die Menschen zur Genüge zu kennen, um sagen zu können, daß es ein Frevel ist, bei solcher Liebe von

Eitelkeit und Vordringlichkeit zu reden. — Doch so viel hätte jede Frau getan. Ihr unsterbliches Verdienst ist es, daß sie die Pflege auch des Werkes übernahm. Das lag da, krank, abgebrochen, zerstümmelt, gelähmt. Sie hat mit unermüdlichem Eifer gesammelt, mit feinem Spürsinn Briefe, Aufzeichnungen in ihre Hut gebracht. Sie hat den großen Plan einer Gesamtausgabe sofort gefaßt, mit großen Opfern durchgeführt und dabei sich begreiflicherweise öfters in philologischen Fragen vergriffen, öfters auch in menschlichen: bald war ein Bearbeiter nicht geeignet, bald entzweite sie sich auch mit einem Helfer, mindestens zum Teil durch ihre Schuld! Aber wir fragen abermals: für welchen Philosophen, Schriftsteller, Künstler ist nur annähernd so viel geschehen? man sehe sich zum Vergleich nur die Ausgabe letzter Hand von Goethes Werken an, der Goethes eigene Vorschriften doch die Wege schon so sehr geebnet hatten!

Die Pflege des Menschen und des Werkes genügten ihr nicht. Als Werbeschrift, als Denkmal ihrer Liebe schrieb sie die Biographie, die, wenn eine, das Recht hat, nicht kühl und objektiv zu sein. Man rechnet Heinrich von Treitschke seine leidenschaftliche Subjektivität zum Verdienst und macht Elisabeth Nietzsche ein Verbrechen aus ihrer Voreingenommenheit! Dabei will ich durchaus nicht bestreiten, daß sie etwa über Wilamowitz oder gar über Lou Andreas auch so sich anders hätte ausdrücken sollen. — Es war weiter unvermeidlich, daß sie auf den großen Inhalt seiner Werke einging. Als Erste hat sie versucht, Nietzsches Philosophie im Zusammenhang zu entwickeln. Daß sie dafür weniger geeignet gewesen wäre als die meisten, die — auf ihre Arbeit gestützt — später darüber gehandelt haben, das wäre kühn zu behaupten. Frau Elisabeth Förster hat auch hier getan, was zunächst geschehen mußte: energisch gesammelt und geordnet. Ist ihre Deutung oft nicht zu halten — die Urkunden sind ja da; und auch ihre Freunde, wie Raoul Richter in seinem trefflichen Buch, konnten über sie hinausgehen.

Aber allerdings erwuchs aus der begreiflichen Freude über das geleistete Werk eine Haltung, die oft verdrießen konnte. Eine offizielle Deutung, eine entscheidende Auskunft kann auch die in Nietzsches

Gedankengang keineswegs immer eingeweihte Schwester, kann auch die ohne Vergleich genaueste Kennerin seines Nachlasses nicht geben. Hin und wieder aber hat das Nietzsche-Archiv in seinen Kundgebungen versucht, sich so als inappellable Instanz zu gerieren. Wir lehnen das ab, natürlich; ohne deshalb Overbecks Angriffe auf das Archiv oder gar die Art, wie andere unter seinem Schild diese erneuert haben, im geringsten zu billigen.

Das Nietzsche-Archiv ist die persönlichste und in gewissem Sinn die bedeutendste Schöpfung der Schwester Nietzsches. Die Ausgabe hätten — später, unvollständiger — andere besorgen, die Biographie — ohne die Intimität des Miterlebens — andere schreiben können; das Archiv konnte so nur sie schaffen. Gewiß war der Gedanke, für eine bestimmte Forschung eine Zentralstätte zu schaffen, an der alle Hilfsmittel zu finden und vor allem alle „Quellen" im Original zugänglich sein sollten, schon früher verwirklicht worden; als unmittelbares Vorbild steht in demselben glücklichen Weimar das Goethe-Schiller-Archiv, auch dies das Werk einer bedenkenden Frau, der Großherzogin Sophie. Aber dem Geist Nietzsches entsprach es, dieser Arbeitsstätte gleichzeitig eine künstlerische Form zu geben; und dem Wesen seiner Schwester, es auch menschlich, gesellschaftlich zum Mittelpunkt der „Nietzsche-Gemeinde" zu machen. Und war sie nicht berechtigt, um ein bekanntes Wort von Novalis zu variieren, sich als seine Statthalterin auf Erden anzusehen, wenn sie auch auf diese Weise nachträglich zu erfüllen suchte, wonach er in den letzten Jahren so leidenschaftlich wie vergeblich begehrt hatte: regen geistigen Verkehr, der seine Gedanken zum lebendigen Mittelpunkt hat?

Es schien nur ein Gebot der Pflicht, die Schwester Nietzsches gleich bei ihrer ersten Nennung zu charakterisieren, wie ich sie sehe; ehe die vielverbreitete Vorstellung sich eindrängt von einem unbedeutenden Wesen, das sich gewaltsam an seinen Namen gehängt habe. Auch ihr Leben hat großen Stil, denn es hat große Aufgaben mit Ernst erfüllt; und deshalb war sie dieser Aufgaben würdig. Auch ihr Leben hat seine Romantik, bewegter sogar im

äußern Sinn als das seine: die Fahrt nach dem „Neuen Deutschland", die er symbolisch unternahm, hat sie wirklich ausgeführt (nach Nueva Germania, in Paraguay). Auch ihr Leben hat seine Tragik: daß sie doch erst dem Kranken und dem Toten ganz sein konnte, was dem Gesunden zu sein ihr höchster Ehrgeiz gewesen wäre.

Denn freilich bildete er von Anfang an den Mittelpunkt des Lebens in dem Häuschen zu Naumburg, wohin nach dem Tode des Gatten die Mutter mit ihren beiden Kindern gezogen war. Etwas viel Weiblichkeit war von Anfang an um ihn; daß er spät sprechen lernte, erklärte der alte Hausarzt lächelnd: wozu das Kind denn reden sollte — es werde ja auf den leisesten Wink von allen bedient. Die Mutter, eine prächtige, heitere Bürgersfrau; eine verehrte Großmutter; die Schwester; die in einem guten Bürgerhaus als ein Teil des guten Tons selbstverständlichen Tanten — und kein Mann. Natürlich hat man daraus eiligst Folgerungen gezogen und das schöne Wort „Verweiblichung" auf einen der männlichsten Geister angewandt. Nietzsche selbst fragt in der Lebensbeschreibung, die er beim Verlassen der Schule aufsetzen mußte: „Vielleicht war es ein Übelstand, daß meine ganze Entwicklung von keinem männlichen Auge beaufsichtigt wurde . . ." — Man sehe sich Nikolaus Lenau an, will man wissen, wie allzu weibische Jugend nachwirkt. Bei Nietzsche merkt man fast nur Reaktion gegen eine durch vier Generationen bewahrte Stimmung; von der Neigung, sich bedienen oder verzärteln zu lassen, hat der tapfere Dulder und einsame Arbeiter in seinem Leben gerade so viel gezeigt wie von der Gesinnung der „streng christlichen, konservativen und königlichen" Stadt Naumburg, die schon den Jüngling zum Republikaner machte.

Übrigens ist von einem Einfluß der engeren Heimat auch sonst wenig zu spüren. Die wundersamen Skulpturen im Naumburger Dom, frühe Regungen individualisierender deutscher Kunst, haben keinen Nachklang in seinen Schriften und der Dom selbst hat in ihm kein Interesse für Architektur erweckt; wenn er auch als Kind eifrig und kühn gebaut hat! Nietzsche ist so wenig Naumburger

wie Goethe Frankfurter; aber er ist so gewiß Thüringer wie Goethe Franke ist. Er hat sich selbst einmal in bezeichnender Weise und mit lächelndem Behagen über die Thüringer ausgesprochen: „Die gefährlichste Gegend in Deutschland sei Sachsen und Thüringen: nirgends gäbe es mehr geistige Rührigkeit und Menschenkenntnis, nebst Freigeisterei, und alles sei so bescheiden durch die häßliche Sprache und die eifrige Dienstbeflissenheit dieser Bevölkerung versteckt, daß man kaum merke, hier mit den geistigen Feldwebeln Deutschlands und seinen Lehrmeistern in Gutem und Schlimmem zu tun zu haben."

Thüringen ist das Land der großen Querköpfe, der großen Eigensinnigen: Martin Luthers, wie er im Religionsgespräch mit Zwingli sein „ist" gegen des Glaubensnachbarn „bedeutet" hinmalt und mit unbeweglichem Finger darauf hinweist; Otto Ludwigs, wie er sich fern von der Welt über das Problem Shakespeare zergrübelt — so hat Nietzsche sich später über die Rätsel Sokrates, Schopenhauer, Wagner unermüdlich zergrübelt. Zähigkeit, Keuschheit, Musik — diese drei Göttinnen scheinen über dem Thüringer Land zu walten und über seinen erlauchten Söhnen. Auch Nietzsches akademischer Meister, Ritschl, wie er Thüringer, hatte an ihnen seinen vollen Anteil.

Und dann — in diese Gegend versetzt die Sage das Erlebnis jenes allzu weichherzigen Landgrafen, dem der Schmied von Ruhla, mit dem Hammer philosophierend, das Wort ins Ohr hämmerte: „Landgraf, werde hart!" Die Gutmütigkeit, die aus Furcht vor dem nötigen Nein die Armen um der Reichen willen darben läßt, hat unter den sächsischen Kurfürsten das Land verarmen lassen. Diese Grundstimmung ist auch für Nietzsches „Werdet hart!" nicht außer acht zu lassen.

Für das Kind war natürlich unter jenen angestammten Eigenschaften die Liebe zur Musik die wichtigste. Sein Wunschzettel zum dreizehnten Geburtstag enthält nur Musikalien: Haydn, Mozart, Beethoven, Mendelssohn. Bald hat er auch selbst eine Phantasie für das Klavier komponiert, eine lyrische Stimmung „Im Mond-

schein auf der Pußta", wohl unter dem Einfluß des ungarischen Lyrikers Petöfi; er phantasiert auf dem Klavier und beginnt auch bereits (1858) über das Wesen der Musik, nicht eben originell, aber fromm, Betrachtungen niederzuschreiben. Seine frühesten Gedichte fallen in das Jahr 1854.

Der fleißige Schüler und brave Sohn erhielt 1858 eine Freistelle in der Naumburg unmittelbar benachbarten berühmten Landesschule Pforta — Schulpforta, wie man es zu nennen pflegt. Wir besitzen bekanntlich nur drei solcher Anstalten in Deutschland; St. Afra bei Meißen rühmt sich Lessings, Grimma manches tüchtigen Schulmanns, aber Schulpforta überstrahlt sie alle an Glanz, die Schule Klopstocks, die in neuerer Zeit neben und nach Nietzsche Gelehrte wie Erwin Rohde, Wilamowitz und Erich Schmidt auferzogen hat. Der große Vorteil dieser Schulen liegt darin, daß sie eine schon sorgfältig gesichtete Schülerschaft besitzen, der man eine große Freiheit namentlich auch des Privatstudiums anvertrauen kann. Auch Sonderunterricht für die Vorgerückteren kann die Privatlektüre ergänzen; so hat dort der hervorragende Literarhistoriker Koberstein Wilamowitz in die Kenntnis Ariosts, Erich Schmidt in die der Romantik eingeführt. Für Nietzsche ist nach dem Zeugnis des bekannten Wiener Archäologen Benndorf, der zu seinen Lehrern gehörte, der Plato-Übersetzer Steinbart von besonderer Bedeutung gewesen, dessen Namen ich doch bei dem Schüler nirgends mit besonderem Nachdruck erwähnt finde. Aber von den günstigen Gelegenheiten der Fürstenschule machte er eifrigst Gebrauch; schon Benndorf fiel seine Belesenheit auf. Er baute sich einen riesigen Plan des zu Erlernenden auf, etwas pedantisch geordnet. Naturgenuß und Kunstgenuß, und als deren Dienerinnen Geologie, Botanik, Himmelskunde —, Musik, Poesie, Malerei, Theater stehen voran. Als „Lieblingsneigung in den Wissenschaften" werden aufgeführt: „guter lateinischer Stil" (dem er immer seine Bewunderung schenkte), Mythologie, Literatur, deutsche Sprache — was immerhin schon eine persönliche Auswahl bedeutet. Am Schluß steht noch: „und über alles Religion, die Grundveste alles Wissens"

und dahinter der charakteristische Ausruf: „Groß ist das Gebiet des Wissens, unendlich das Forschen nach Wahrheit.“ Ein Ruf, halb freudig, halb verzagend, der an den Anfang des „Lehrbriefs“ in „Wilhelm Meisters Wanderjahren“ (und damit an Worte des alten Hippokrates) wohl nicht zufällig anklingt, und der doch ein Wahlspruch für sein Leben werden konnte.

Aber er hatte nicht nur die Bücher. Die Anstalt bot ihm auch tüchtige junge Freude, unter denen damals der treffliche Karl von Gersdorff, einer seiner Getreuesten, und der später als Erforscher der indischen Philosophie berühmte Paul Deussen hervortreten. Auch ein kleiner Verein, die Germania, wurde gegründet, der nach den üblichen hohen Anläufen in der üblichen Weise versandete.

Die Musik gewann immer weiteren Raum in seiner Seele; Wagnerianer soll er um 1860 geworden sein. Er selbst schreibt später: „Von dem Augenblicke an, wo es einen Klavierauszug des Tristan gab, war ich Wagnerianer.“ Auch begann er schon damals Aphorismen aufzuzeichnen, noch ohne eigene Form, aber zum Teil schon in der Richtung seiner späteren Gedanken: „Je kultivierter und gebildeter ein Staat äußerlich ist, um so näher ist er seinem Ende“ — so früh das Problem der Décadence! Daneben eifrige Worte gegen Religionsfeinde.

Der kurzsichtige Jüngling mit den langen Haaren und einigem Fettansatz hielt sich gut auf der Schule; nur sein „Inspektorat“ verscherzte er durch den einzigen Alkoholrausch seines Lebens. Das Abgangszeugnis vom 7. September 1869 bucht ungleichmäßigen Fleiß und Zurückgehen der Leistungen in der Mathematik, nichtbefriedigend auch im Zeichnen; vorzüglich in Religion und Deutsch, auch mit Bedenken im Latein. Er hatte im wesentlichen schon jetzt die gleiche Richtung der Interessen wie in seinem späteren Studium.

Am 16. Oktober 1864 zog er, gemeinschaftlich mit Deussen, nach Bonn, um klassische Philologie zu studieren; man kann sich nicht wundern, daß der übliche Umweg über die Theologie nicht

ganz unterblieb, den z. B. auch Lessing machen mußte. Aber nicht nur daß die klassische Philologie einem Pastorensohn immerhin nahelag und einem Portenser erst recht — man begreift wohl, was ihn zu ihr hinzog. Aus dem Bedürfnis, die Meisterwerke der antiken Literatur zu verstehen, ganz und bis in die letzten Falten hinein zu studieren, ist sie erwachsen; aus diesem Bedürfnis heraus dachte der junge Goethe an das Studium der Altertumswissenschaft; von hier aus ist Nietzsche Philolog geworden. Was dies Studium für seine Gesamtpersönlichkeit bedeutet, ist an anderer Stelle auszuführen.

Die Wahl von Bonn war unzweifelhaft höchst glücklich. Die rheinische Universität wurde nicht bloß zufällig damals von den angeregtesten Geistern bevorzugt. Ein Ortswechsel tut an sich dem werdenden Studiosus immer gut; und hier fand Nietzsche viel, was er nicht einmal hatte erwarten können: eine fröhliche akademische Umgebung in der Burschenschaft Franconia, der er mit sechs andern Portensern beitrat (auch Friedrich Spielhagen hatte hier den Grund zu seiner vielseitigen humanistischen und weltmännischen Bildung gelegt); und den bedeutendsten seiner Freunde: Erwin Rohde. Anderes hatte wohl die Wahl mitbestimmt: die schöne Landschaft, zugleich durch den Rhein und die Burgen so echt deutsch und durch ihren kultivierten, fast künstlichen Charakter an die italienische erinnernd; eine Bevölkerung von freierer, heiterer Haltung; lebhafte Musikliebe; und, dies nun gewiß ein Hauptgrund, sich für Bonn zu entscheiden: der berühmteste philologische Lehrer jener Zeit, Friedrich Ritschl.

Vor Richard Wagner hat niemand stärkeren Einfluß auf Nietzsche ausgeübt. Es war eine verwandte Natur: den schwierigsten Problemen zugewandt, aber in ihrer Behandlung elegant, wie in seiner ganzen Erscheinung; von thüringischer Lebhaftigkeit, Musikfreund, Liebhaber französischer Literatur; ein geborener Lehrer und Meister der Methode, der sich im Bewußtsein ihres Besitzes das bedenkliche Paradoxon gestatten konnte, zu verkünden, jedes Thema sie gleich wichtig — eine gefährliche Vorausnahme der modernen

Entdeckung, daß es in der Kunst nur auf das Wie ankomme, gar nicht auf das Was. (Denn daß Goethe, durchaus im Widerspruch zu seiner sonstigen Lehre, einmal einen ähnlichen Satz hinwarf, beraubt jene radikale Theorie noch lange nicht ihrer Modernität.)

Vor allem: jeder bedeutende Mann muß sich einmal vor einem Meister beugen lernen. Goethe brauchte einen Herder; Mommsen, der selbständigste aller Forscher, hat nie vergessen, was er dem Archäologen Borghesi auf dem Felsen von San Marino verdankte: „So hat mir noch keiner imponiert." Trotz der tüchtigen Lehrer auf der Anstalt, die Nietzsche selbst rühmen konnte, der Steinbart, Peter, Koberstein, hatte er bisher eben nur Lehrer gefunden, das heißt Übermittler von Wissen; jetzt begegnete er einem Meister, das heißt einem Bildner von Schülern.

Eifrig warf er sich in die Arbeit; aber dabei machte er das Verbindungsleben zunächst eifrig mit und komponierte auch, besonders Gedichte von Chamisso und Petöfi; also noch immer im Bann einer etwas sentimentalen Lyrik. Er schreibt nicht ohne Selbstbehagen (Ende Januar 1865) nach Haus: „Ich gelte hier in studentischen Kreisen nur etwas als musikalische Autorität und außerdem als sonderbarer Kauz, wie übrigens alle Pförtner, die der Franconia angehören. Ich bin durchaus nicht unbeliebt, ob ich gleich etwas mokant bin und für satirisch gelte. Diese Selbstcharakteristik aus dem Urteile anderer Leute wird Euch nicht uninteressant sein. Als eigenes Urteil kann ich hinzufügen, daß ich das erste nicht gelten lasse, daß ich oft nicht glücklich bin, zu viel Launen habe und gern ein wenig Quälgeist bin, nicht nur für mich selbst, sondern auch für andere." Solche Selbstcharakteristiken von bewundernswerter Objektivität hat Nietzsche häufig geschrieben; wie Rembrandt drängte es ihn zum Selbstporträt, nicht aus Eitelkeit, sondern weil der Psycholog dort besonders Vollständiges zu geben vermochte.

„Durchaus nicht unbeliebt" — das konnte er mit gerechtem Stolz schreiben. Er ist immer ein in vornehmer Freundlichkeit,

großer Anspruchslosigkeit, reger Teilnahme an andern liebenswürdiger Mensch gewesen. Damals schufen ihm diese Eigenschaften ein Glück, das nur Auserwählten ganz zuteil wird: das einer vollkommenen Freundschaft.

Erwin Rohde war ein Jahr jünger als Nietzsche. Wenn diesen eine fast zu liebevolle Pflege in der Kindheit umgeben hatte, trug Rohde lebenslang an der frühen Entfernung aus dem Elternhaus, die man seines schwierigen, trotzig verschlossenen Charakters wegen für nötig gehalten hatte. Er war eine jener Naturen, deren starke Sehnsucht nach Liebe ohne viel Entgegenkommen nicht durch die rauhe Hülle zu brechen vermag. Als Philolog überragte er Nietzsche durch die Tiefe und den Umfang seiner Kenntnisse wie durch die Konzentration seiner Forschung; Verwandtschaft aber zeigte sich auch hier in dem besonderen Interesse einerseits für die dunkelsten Probleme der Mythologie, andererseits für die Kunstform des Romans. Denn auch er war ein Grübler, und auch er ein Künstler. In Richard Wagner und Schopenhauer fand er nun, durch den geliebten Freund eingeführt, völliges Genügen; von diesem Boden war er nicht wieder loszureißen und diese Treue kostete ihm zuletzt zu beider unheilbarem Schmerz den Freund.

Nietzsche konnte wohl als jugendlicher Triumphator einen Besuch daheim machen (Ostern 1865). Die Schwester beschreibt ihn anmutig: „Ich sehe ihn noch deutlich vor mir: ein Bild von Kraft und Gesundheit. Er war breitschultrig, braun, mit sehr starkem dunkelblondem Haar. . . . Er besaß wie Goethe die Eigenschaft, größer auszusehn als er war: eine würdige straffe Haltung rief diese Täuschung hervor."

Das große Musikfest in Köln, bei dem Nietzsche eifrig als Sänger mitwirkte, bildet den symbolischen Abschluß der Bonner Zeit: das letzte Mal, daß Friedrich Nietzsche in einem Chor mitsingen sollte. . . .

Friedrich Ritschl, sehr lebhaft, sehr kampflustig, nicht ohne Herrschbegierde, war mit seinem Spezialkollegen, dem Archäologen Otto Jahn, in eine heftige persönliche Fehde geraten, die zuletzt die

ganze philologische Welt Deutschlands aufregte. Sie hat wohl auf Nietzsches Leben auch insofern einen Einfluß gehabt, als der scharfe Konflikt zwischen ihm und Wilamowitz durch ein herbes und ungerechtes Wort Nietzsches über Otto Jahn vielleicht mitverursacht wurde. Unmittelbar hatte jener Streit zweier hervorragender Gelehrter und Schriftsteller — Otto Jahn hat auch eine berühmte Biographie Mozarts geschrieben — die Folge, daß Nietzsche Bonn verließ. Denn Ritschl ging dieser unleidlichen Streitigkeiten wegen nach Leipzig; eine Zahl seiner Bonner Schüler gingen mit, unter ihnen Nietzsche und Rohde. Auf der Reise hatte er einen kurzen Aufenthalt in Berlin und Potsdam und freute sich an den Sarkasmen des Vaters seines Freundes Mushacke: „ich lernte damals mit Behagen schwarz sehn“. . . .

Mit der Poesie des Studentenlebens war es vorbei. Um Ritschl ward ein „Philologischer Verein“ gebildet, in dem Nietzsche wohl den ersten Platz einnahm. Er arbeitete mit größtem Eifer, durch Ritschls Teilnahme angespornt, aber auch von den Problemen selbst gereizt, die aus der Geschichte der antiken Philosophie und ihrer Überlieferung genommen waren. Sehr charakteristisch schrieb er nach Hause: „Drei Dinge sind meine Erholungen, aber seltene Erholungen: mein Schopenhauer, Schumannsche Musik und einsame Spaziergänge.“ Im Grund sind das immer seine Erholungen geblieben, nur daß die Namen der Philosophen und mehr noch der Musiker wechselten.

Schopenhauer also war in seinen Gesichtskreis getreten — ein entscheidendes Erlebnis, das Nietzsche selbst in den Oktober 1865 verlegt. Der Eindruck war überwältigend und hat ein Leben hindurch ausgehalten. Aber es war vor allem der Stil dieser Philosophie, der ihn packte. „Schon im Herbst des Jahres 1867 setzt sich sein kritischer Verstand privatim mit den Lehren des verehrten Philosophen auseinander“ und diese Aufzeichnungen zeigen eine große Selbständigkeit: gerade der zentrale Begriff des „Willens“ bietet ihm Angriffspunkte und andere „Widersprüche, von denen das Schopenhauersche System durchlöchert ist“. Aber gleichzeitig schreibt

er an Deussen: „Wer mir Schopenhauer durch Feinde widerlegen will, dem raune ich ins Ohr: ‚Aber, lieber Mann, Weltanschauungen werden weder durch Logik geschaffen, noch vernichtet. Ich fühle mich heimisch in jenem Dunstkreis, Du in jenem. Laß mir doch meine eigene Nase, wie ich Dir die Deinige nicht nehmen werde.‘“

Das ist es. Sein Naturell fand seine natürliche Heimat bei Schopenhauer. Und wir müssen uns doch schon an dieser Stelle kurz fragen, was ihn denn an Stil und Stimmung dieser Philosophie packte. Denn daß es nur der Stil des Schriftstellers gewesen wäre, diese Meinung lassen wir gern den weisen Leuten, für die auch Nietzsches eigene Bedeutung und Wirkung nur in dem Stil seiner Prosa besteht.

Man spricht von „Offenbarungsreligionen“; man sollte auch von „Offenbarungsphilosophien“ sprechen. Neben solchen, die wirklich bloß Wissenschaft sein wollen, selbst in Fragen der Metaphysik, wie die Kants, stehen andere mit dem Anspruch, durch Intuition die Wissenschaft zu ergänzen. Sie wollen die letzten Wahrheiten wirklich geben, jene nur die letzten Fragen. So hat Platon mit seinen „Ideen“ wirklich den letzten Grund der Dinge offenbaren wollen, so scheu er auch sonst von den Schatten spricht, die wir an dem dunklen Grund unserer Höhle vorbeistreifen sehen; und wo Kant das Ding an sich ein für allemal der Forschung entzog, will Schopenhauer es enthüllen und greifbar machen und nennt es Willen. Wie viel dabei Willkür und Mythologie sei, entgeht jener ersten Kritik Nietzsches nicht; wie viel dabei reell gefaßte Metapher sei — was sich dann in dem Schriftchen über den Willen in der Natur ganz ins Märchenhafte verliert —, wie viel Aussage über Dinge, die auch nach Schopenhauers eigenen Darlegungen keiner Darstellung fähig sind. Dennoch — hier scheint ihm ein Rätsel gelöst, das kein anderer lösen konnte. Zwei Tatsachen sind ihm vor allen andern gewiß: eine große Anzahl von Wahrnehmungen, die untereinander zusammenstimmen, und die wir „Welt“ nennen — und dann das bewegte leidenschaftliche Etwas im Innern, das wir „Willen“ nennen. Daß nun diese Welt nur

das Erzeugnis meines Ichs sei, hatten andere behauptet, Berkeley, auch Fichte; aber es war für den von Anschauung trunkenen Realismus eines jugendlichen Denkers unmöglich. Aber daß alles getragen werde von dieser gewissesten Tatsache, unserm Wollen, und daß deshalb auch die reale Welt wirklich nur das Produkt des Willens sei, nur nicht des abstrakten Willens des einzelnen, sondern einer konkreten Gesamtmacht, von der wir alle Teile sind — das war eine Vorstellung, die ihn begeistern konnte. So war Individualismus und Kollektivismus versöhnt, wenn mein eigener Wille recht hat zu wollen; denn das ist die Eigenart der Existenz selbst. So war die ethische mit der ästhetischen Anschauung verschmolzen — nicht nur weil Schopenhauer zugleich Fanatiker des Mitleids und Anbeter des Genies ist, sondern weil auch die stärkste Forderung der Ästheten: freier Raum für die Persönlichkeit! mit dem letzten Wort der Ethiker: Einfügung in einen Gesamtwillen, versöhnt schien. Wie es Hebbel tun könnte, definiert Schopenhauer das Unrecht: „die Beschaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher es die Bejahung des in seinem Leibe erscheinenden Willens so weit ausdehnt, daß solche zur Verneinung des in fremden Leibern erscheinenden Willens wird". Also: du hast deine Handlungsweise nicht, wie Kant will, von vornherein so zu bestimmen, daß sie Maxime auch für Gevatter Schneider und Handschuhmacher wird — nein; es ist dein Naturrecht im vollstem Sinne, deinen Willen auszudehnen, bis der Weltwille selbst dir durch deine Nachbarn Grenzen setzt.

Dies die praktische Seite, für eine starke Natur, die werden und wirken will, vor allem wichtig. Die theoretische: zunächst eben jene Offenbarung selbst. Wie quälte den armen Kleist und trieb ihn in Verzweiflung, daß nach Kant das Letzte eben nicht zu erfassen sei, was er erfassen wollte! Hier war eine Antwort, und das hieß weiter: hier war einer, der den Mut hatte zu antworten — der schöpferische Philosoph im Sinn des späteren Nietzsche.

Und im einzelnen weiter. Dieser Schopenhauer trat vor ihn als eine mächtige Persönlichkeit wie die Helden seiner Phantasie,

wie die großen Philosophen des Altertums; Kühnheit, großartiges Zugreifen, stolzes Ablehnen — das war sein Stil. Die Theologie vertraut auf die Wirkung, die das Bild Christi ausübt; so muß sie auch andern Religionsstiftern das Recht einräumen, durch die Persönlichkeit zu wirken. Und diese Persönlichkeit mußte der junge Nietzsche wie ein gesteigertes Abbild seiner selbst empfinden — hatte doch auch Schopenhauers großes Werk seinen Ursprung in dessen Jugendtagen, und selbst an Erlebnisse wie die Lösung von der Familie könnte man erinnern, so leise sich diese auch bei Nietzsche, so schroff und unschön sie sich bei Schopenhauer vollzog. Hier fand seine Stimmung gegen die eigene Wissenschaft und gegen Wissenschaft überhaupt, wie sie sich nach dem ersten Überschwang und der ersten Enttäuschung in diesen Semestern einzustellen pflegt, das lebhafteste Echo; und doch ward wieder der Seele aller Philologie, der Kunst zu lesen und zu deuten, ein Ziel geboten: „Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch sofern sie Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich." Hier konnte Nietzsche ein Lebensprogramm finden; in der Tat: hier hat er es gefunden, nur daß die Propaganda für Bayreuth dazwischen kam; und doch: selbst diese hat er mehr als Wagner lieb sein konnte symbolisch genommen. Als er an Fr. D. Strauß seine Kampfeslust mit Schopenhauerischer Freude an Stilkritik und Ironie gekühlt hatte, schrieb er: „Ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Notstand sichtbar machen kann." So sind ihm die typischen Persönlichkeiten und die typischen Begebnisse wirklich nur Buchstaben, aus denen er die Idee des Menschen zu lesen sucht — und so gilt denn, was er gern mit Umkehr eines Satzes aus Seneca zu sagen pflegte: „was Philologie war, ist Philosophie geworden".

Oder man vergegenwärtige sich Schopenhauers Kultus der Musik; oder seine Schilderung des Genies: „Der Genuß alles

Schönen, der Trost, den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergessen läßt, dieser eine Vorzug des Genies vor den anderen, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtseins in gleichem Maße gesteigerte Leiden und für die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlecht allein entschädigt —". Jeder große Mann hat den Schüler, den er sich prophezeit; und hier konnte sich Nietzsche prophezeit fühlen.

Setzen wir neben die romantische eine rationalistische Stelle Schopenhauers. „So wenig praktischen Nutzen die Logik haben kann, so ist dennoch wohl nicht zu leugnen, daß sie zum praktischen Behuf erfunden worden." Die Vorstellung des „Erfindens" ist bei solchen Fragen eine durchaus rationalistische; und das ist sie auch noch, wenn Nietzsche später bei seiner Deutung der Logik als einer rein zweckmäßigen Übung — einer seiner kühnsten Paradoxien! — dem Instinkt bei der Erfindung mehr Raum läßt. Zugleich aber blinkt doch selbst hier bei dem „Buddha unserer Zeit" etwas wie Romantik durch — eine stille Heruntersetzung dieser praktischen, philiströsen, allen zugänglichen Kunst, der Logik.

Wir wiederholen: noch mehr als der Inhalt mußte der Stil dieser Philosophie ihn erobern. Lesen wir nur ein späteres Zeugnis Nietzsches: „Erst glauben wir einem Philosophen. Dann sagen wir: mag er in der Art, wie er seine Sätze beweist, unrecht haben; die Sätze sind wahr. Endlich aber: es ist gleichgültig, wie die Sätze lauten, die Natur des Mannes steht uns für hundert Systeme ein. Als Lehrender mag er hundertmal unrecht haben: aber sein Wesen selber ist ein Recht, daran wollen wir uns halten. Es ist an einem Philosophen etwas, was nie an einer Philosophie sein kann: nämlich die Ursache zu vielen Philosophien, der große Mensch." Was denn gleichzeitig auch als eine Apologie seiner eigenen Verehrer gelten könnte.

Wir begreifen, daß Schopenhauer für den in einer heftigen Krise begriffenen Nietzsche werden mußte, was in ebensolchen Krisen für Goethe vielleicht Spinoza und für Schiller sicher Kant ge-

worden ist — an dem der Dichter und Denker auch gleich, aller Verehrung ungeachtet, seine Kritik geübt hat. Mit jugendlicher Werbelust holt er die Freunde heran, Rohde, Deussen. In der Tat, er warb fast zu gut. Beide sind getreue Schopenhauerianer geblieben, so sehr, daß der Philosoph Deussen in der Theorie, der Philosoph gewordene Philolog Rohde aber auch im Leben ihm ganz fremd wurde . . .

Man kann sagen: nach diesem großen Erlebnis, Schopenhauer als Erzieher, war der Mann in Nietzsche fertig; nur eins fehlte noch: der Anblick des theoretisch bewunderten Genies. Und die Zeit blieb nicht schuldig, was sie dem Genius versprochen hatte.

Es steht mit den Lebensromanen nicht anders als mit den erdichteten; mag alles noch so gut motiviert sein, die Hauptsache bleibt immer Zufall. Ein Freund nimmt Werthern zu Lotten mit . . . Nietzsche erhält Anfang November 1868 von einem Freund einen Zettel mit der kurzen Notiz: „Willst Du Richard Wagner kennen lernen, so komme um 3 Uhr in das Café Théâtre." Es war die Ladung des Schicksals.

Daß Nietzsche „Wagnerianer" im musikalischen Sinn war, ist nicht die Hauptsache. Aber er war auf „das Genie" vorbereitet. Schopenhauer faßt das Genie als Übermenschen, von andern Menschen fast schon der Wesenheit nach verschieden. Er sieht in ihm die einzige Entschuldigung für die Zerteilung des einen Willens in die zahllosen Wesen. Mit solcher Erwartung trifft Nietzsche auf Richard Wagner: wie eine Emanation des Ewigen verehrt er ihn. Zum erstenmal empfindet er das der Jugend glücklicherweise unentbehrliche Glück der Anbetung. Wie er sich auch entwickelt hat, von Wagner fort und gegen ihn, die Freundschaft mit ihm ist allezeit für ihn der Gipfel seiner Existenz gewesen. Kämpfend, sehnsüchtig kommt er immer wieder darauf zurück. Wenn er Wagner nie begegnet wäre, es fehlte seinem Leben das höchste Glück und die tiefste Qual. Denn so viel ihm auch der große Mann sein konnte — Nietzsche sah doch in ihm zunächst noch viel mehr. Er hat es später selbst erkannt, daß auch der Wagner, dem er so nahe trat, zum

guten Teil seine Vorstellung war — und sein Wille. Aber auch Richard Wagner sieht in ihm die Erfüllung seiner Hoffnungen, die Jugend der deutschen Zukunft, die Zukunft der deutschen Jugend. In ihren Gedanken über Deutschtum, Kultur, Musik, Philosophie zeigte sich eine völlige Übereinstimmung, die durchaus nicht etwa nur auf Nietzsches Gelehrigkeit zurückzuführen war. Bald hingen in des Meisters Zimmer nur noch zwei Bilder: die von Franz Liszt und von Friedrich Nietzsche. Nach dem Erscheinen der „Geburt der Tragödie" schrieb er an diesen: „Genau genommen sind Sie, nach meiner Frau, der einzige Gewinn, den mir das Leben zugeführt." Zwar sieht der abstoßende Götzendienst gewisser Ultrawagnerianer eine Art Gotteslästerung darin, wenn man von einer gegenseitigen Freundschaft der beiden Männer spricht, wenn gar Nietzsche, den Wagner stets als „Freund" anredete, auch von ihm als seinem Freunde sprach. Aber wir werden uns durch den indirekten Hochmut der Kammerdiener großer Männer nicht hindern lassen, gerade in der Gegenseitigkeit der Freundschaft, gerade in der Wechselseitigkeit des Glücksgefühls das Schönste an diesem für beide Epoche machenden Erlebnis zu sehen. Selbst wer mehr empfing, wird nicht so leicht zu entscheiden sein, wenn es denn überhaupt auf solche Abmessungen ankäme. Jedenfalls aber hat Nietzsche niemals wieder eine Hoffnung so völlig für erfüllt gehalten wie damals; Richard Wagner war ihm „ein Mensch, der wie kein anderer das Bild dessen, was Schopenhauer das Genie nennt, offenbart". Das war für Schopenhauer selbst — Goethe gewesen, und doch genügte eine kleine Ketzerei des Jüngers in der berühmten Farbenlehre, um ihn für immer von dem Meister abzuscheiden . . .

Das alles aber kündigte sich erst an, als Nietzsche bei Richard Wagners Schwester, Frau Prof. Brockhaus in Leipzig, diesen traf, der in strengster Heimlichkeit nach seiner Geburtsstadt gekommen war. Anderes, was von großer Bedeutung hätte werden können, spukte nur vor. Er plante eine große Kulturreise mit Erwin Rohde; vor allem war Paris ins Auge gefaßt. Vielleicht hätte es für ihn schließlich so wenig bedeutet wie für Herder oder Hebbel;

vielleicht aber wäre ihm auch statt der späteren schneidenden Gegenüberstellung gelobter französischer und gescholtener deutscher Art ein gerechteres Urteil möglich gewesen. — Aber es stand geschrieben, daß er den Bezirk der drei Gotthard-Länder nie überschreiten sollte.

Anfang 1869 kam an den jungen Schüler Ritschls, der eben erst promovieren und sich dann habilitieren wollte, der Antrag, in Basel Professor zu werden. Aufsätze Nietzsches hatten den Ratsherrn Wilhelm Vischer, den damaligen Vertreter einer berühmten Baseler akademischen Dynastie, für ihn interessiert. Auf eine Frage antwortete Ritschl: „Was soll ich weiter sagen? — Der Schwerpunkt seiner Studien lag bisher in griechischer Literaturgeschichte (natürlich inklusive kritischer und exegetischer Behandlung der Autoren), mit besonderer Betonung, wie mir scheint, der Geschichte der griechischen Philosophie. Aber es ist mir gar kein Zweifel, daß, wenn ein praktisches Bedürfnis an ihn herantritt, er bei seiner großen Begabung auch in andere Gebiete sich mit bestem Erfolg einarbeiten werde. Er wird eben alles können, was er will." Diese Empfehlung von seiten des gefeiertesten Meisters philologischer Zucht konnte genügen; könnte wohl auch heut noch die bedenklich machen, die Nietzsche schlankweg alle philologische, wenn nicht gar alle wissenschaftliche Begabung abstreiten.

Natürlich mußte der Ruf, der bald erfolgte, angenommen werden. Nietzsche sträubte sich einen Augenblick, „Professor, Herdenmensch" zu werden — jeder begabte junge Mensch ist sich für seine erste Stellung zu schade; von der Mutter und Schwester hätte er sich ja aber auch sonst trennen müssen, und empfand vielleicht die nun vom Schicksal gebotene Trennung als notwendige Entscheidung. Die materiellen Vorteile durfte das in engen Verhältnissen lebende Haus nicht gering anschlagen; und dann vor allem: es trieb den rasch gereiften Mann, zu lehren, für seine Methode, und für seine Anschauungen zu werben. Übrigens war er auf die so früh, und unter so überaus günstigen Auspicien, erfolgte Berufung mit Recht gründlich stolz; einen so unhöflichen und unliebenswürdigen Brief

hat er wohl in seinem ganzen Leben nicht geschrieben wie an Deussen, als der die Ernennung nicht feierlich genug genommen hatte.

Vierundzwanzig Jahr alt konnte er der Mutter die neue Karte schicken: „Friedrich Nietzsche, Professor der klassischen Philologie an der Universität Basel.“ „3000 Francs Gehalt“, schrieb er dazu. (Es wurde bald von den Baselern ohne jedes eigene Dazutun auf 4000 Francs erhöht.)

Natürlich hat man wieder darüber geklagt: es wäre viel besser gewesen, wenn ihm erst später ein Amt zuteil geworden wäre. Aber man sollte es sich in unserm Vaterlande, dem klassischen Land der verspäteten Anerkennung, dreimal überlegen, eh man über verfrühte jammert. Den Mittelmäßigkeiten mag sie oft verderblich sein; den Überragenden hat sie immer nur Kraft und Gewissen gestählt. Goethe ist auch außer dem Turnus Legationsrat geworden und der jüngere Pitt zu 34 Jahren Minister. Nein, wir werden bald genug von Tücken des Schicksals zu berichten haben, aber noch sind wir auf der aufsteigenden Linie nicht seines Lebens — die führt viel weiter —, aber seines Lebensglücks. Daß er jung und frisch und freudig zu den Burckhardt und Overbeck kam, hat seiner Entwicklung nur gedient; er hatte jetzt Dinge zu lernen, die Ritschl bei aller Tüchtigkeit nicht lehren konnte. Und vor allem: er mußte lehren lernen.

Dem Militärdienst hatte er schon genügt: September 1867 bis Februar 1868 hatte er bei der Feldartillerie gestanden, trotz seiner Kurzsichtigkeit ganz plötzlich von der Hallischen Philologenversammlung aus einberufen. Die Waffe machte ihm Vergnügen und er hat sich mit gezogenem Säbel photographieren lassen, auch später noch gern über seine Beziehungen zu Kanonen und Zentauren gescherzt. Aber die Dienstzeit nahm ein übles Ende: „Ihm war ein Sprung auf sein Pferd (eines der unruhigsten und feurigsten Tiere der Batterie) mißlungen. Er war hart mit der Brust auf den Vorderzwiesel des Sattels gestoßen und hatte in der linken Seite einen heftigen zuckenden Schmerz ausgehalten. Am Abend des zweiten Tages aber kamen zwei Ohnmachten und den

folgenden Tag lag er unter den heftigsten Schmerzen und starkem Fieber ganz fest und konnte sich überhaupt nicht mehr bewegen. Bei der ärztlichen Untersuchung ergab es sich, daß er sich bei jenem Anprall an den Sattel zwei Brustmuskeln zersprengt hatte. Infolgedessen war das ganze Muskel- und Bändersystem entzündet, dazu kam eine sehr starke Eiterung, welche durch die Blutzersetzung der zerrissenen Muskeln herbeigeführt wurde." Er litt entsetzliche Schmerzen, verlor so viel an Kräften, daß er erst wieder das Gehen lernen mußte, und wurde durch die lange Dauer der Erkrankung ganz mutlos; „Lisbeth", sagte er mit Tränen in den Augen, als er die Kanonen vor seinem Fenster vorbeirollen hörte, „hier sitze ich nun wie ein flügellahmer Zugvogel, wer weiß, ob ich jemals wieder fliegen kann!" Der berühmte Chirurg Volkmann in Halle sah die Lage für höchst bedenklich an; doch eh es zu einer Operation kam, half sich die Natur und Volkmann konnte ihm zu seiner kräftigen gesunden Konstitution gratulieren, ohne die eine so gefährliche Verletzung nicht so gut geheilt wäre. Er hatte nun die Rekonvaleszenz zu eifrigem Arbeiten benutzen können; seine Dienste aber sollte er dem Vaterland von nun an mit andern Waffen leisten. Aber es hat sich so gefügt, daß er in keiner Tätigkeit, zu der er von außen her berufen wurde, „ausdienen" sollte.

Es war nun bloß noch am 23. März 1869 das Doktordiplom ohne Prüfung auszustellen. Am 21. April traf er in Basel ein.

Der Stadt Basel hat Karl Joel, der feinste Darsteller von Nietzsches wie von Burckhardts intimsten Problemen, ein großartiges Loblied gesungen; ihre Vielseitigkeit, ihre Freiheit von Zwang, ihre durch Jahrhunderte bewahrte Eigenart hat er vor allem zu rühmen. Aber er wiederholt das Wort, das Rudolf Wackernagel, der Geschichtschreiber seiner Vaterstadt, ausgesprochen hat: „Das Mächtige, das Heroische mangelt." Hier war auch seinen Baseler Freunden die Grenze gezogen, dem Altbasler Jakob Burckhardt und mehr noch dem ganz zum Basler gewordenen Overbeck.

Aber für den Nietzsche jener Tage war ein günstigerer Boden nicht zu finden. Eine Stadt von uralter germanisch-romanischer Kulturtradition, darin ganz einzig unter allen Städten deutscher Zunge. Damit hängt ein anderes zusammen: ich weiß von keiner vornehmeren Stadt. Wie sie sich würdig aufbaut mit ihrem weiten Blick, so hat sie gelebt, so hatte sie vor noch nicht langer Zeit sich bewährt, als sie die alte berühmte Hochschule allein übernahm, allein, nachdem der Kanton Baselland sich abgetrennt hatte. Eine Universität, durch ihre Familientraditionen wiederum ganz einzig; auch in Leipzig hatten die Carpzovs Dynastien gebildet, hier aber schickten die Burckhardt, Hagenbach, Merian, Vischer, Bernoulli ihre Gentilvertreter ins Professorenkollegium — und hatten lange und oft würdige Vertreter zu schicken. Wie die Wissenschaft war die Malerei in der Stadt Hans Holbeins und Arnold Böcklins angesessen; beliebter freilich war jetzt die Musik. Dazu die unvergleichliche Lage dieser Stadt, bei der man, wie ein Professor sagte, nur immer in Verlegenheit ist, ob man lieber in die Alpen gehen soll, in den Schwarzwald, oder nach Italien. Vergleicht man Dom mit dem Dom, so verhielt sich Basel freilich zu Naumburg wohl wie der Rhein zur Saale!

Aber das Wichtigste mußten für den jungen Professor die Menschen sein.

Zunächst die Schüler. Er war an der Universität erst außerordentlicher, dann ordentlicher Professor, daneben hatte er in der ersten Zeit noch an einem Gymnasium Unterricht in den höchsten Klassen zu erteilen. Bald fühlte er, das Amt sitze ihm wie angegossen. Den Schülern imponierte er durch einfache selbstverständliche Würde und durch die Kraft, mit sich zu ziehen: „In den sieben Jahren, wo ich an der obersten Klasse des Basler Pädagogiums Griechisch lehrte,“ schrieb er später, „habe ich keinen Anlaß gehabt, eine Strafe zu verhängen; die Faulsten waren bei mir fleißig.“ In der Universität erschien er, wie überall, in sorgfältiger eleganter Toilette; er sprach nach gründlicher Vorbereitung und sah es vor allem auf die begabtesten Köpfe ab. „Ein langsamer,

leiser, nie pathetischer Vortrag zeichnete ihn aus, mit gedankenvollen ‚Kunstpausen‘ auffallend durchwoben. Im Kolleg las er und zwar aus einem in weiches rotes Leder eingebundenen schönen großen Heft.“ Diese Äußerlichkeiten sind nicht zu übersehen; sie gehören zu dem Bild eines Mannes, der auf seine Tätigkeit Wert legt und sich auch äußerlich von gewissen akademischen Nachlässigkeiten abheben will.

Unter den Kollegen trat er manchem nahe: dem jetzt in Berlin wirkenden Theologen Kaftan, dem berühmten urbaslerischen Juristen Heusler, besonders aber zweien der bedeutendsten: Jakob Burckhardt und Franz Overbeck.

In Jakob Burckhardt hatte die uralte feste Kultur von Basel sich verkörpert. Ein Mann, der eine unendliche Gelehrsamkeit mit spielender Grazie bewältigte; ein Künstler durch und durch, mitfühlend, mitschaffend, nachschaffend, zur Einführung in jede große Kunst wie kein Zweiter geboren; ein Denker, dem eine etwas melancholische Ironie den Pessimismus behaglich machte; ein berühmter Forscher, dem jede Ader von äußerem Ehrgeiz fehlte. Was seiner umfassenden Begabung etwa noch mangelte, besaß er wenigstens als Dilettant: so hat er mit Gottfried Kinkel in dessen heiteren Tagen um die Wette gedichtet. — Aber es war auch in diesem vornehmen Erben, der alles selbst erworben hatte, um es zu besitzen, etwas von der Lebensablehnung alter Geschlechter, die sich aussterben lassen wie müde Naturvölker. Wärme des Herzens, scheint es, haben trübe Familienerlebnisse ihm nur noch für die Kunst übrig gelassen; als ein Kunstwerk liebte und schätzte er auch, wie wenige, den jungen Professor Nietzsche. Eine lebhaftere Teilnahme an den Menschen war ihm versagt; oder vielmehr sie kam fast nur in der Form fein zugespitzter Medisance an den Tag. Hätte man nicht die Zeugnisse seiner leidenschaftlichen Kunstfreude, seines tiefen Mitgefühls mit der immer wieder getäuschten Menschheit, man wäre versucht, auf sein Herz zu zeigen wie die Freundin Fontenelles: „Auch da haben Sie nur Gehirn!“ — Aber vielleicht beurteile ich diese „inkommensurable Persönlichkeit“ unrichtig, weil

ich seine Werke zu sehr liebe; und weil der einsame Sonderling, der „Köbi", wie er in etwas verwahrlostem Aufzug durch die Stadt schritt, mit der er untrennbar zusammengehört, mir von seinen Idealgestalten aus der Renaissance und aus dem Altertum zu quälend weit absteht.

Franz Overbeck war so sehr Kosmopolit wie Jakob Burckhardt Baseler; aber Basel war eben selbst eine germanisch-kosmopolitische Stadt. Und so waren sie beide, wie ein allzu begeisterter Lobredner von Overbeck sagt, „gute Europäer". Overbeck hatte einen deutschen Großvater, einen englischen Vater, eine französische Mutter und war in Petersburg geboren; erst in seinem zwölften Jahr lernte er Deutsch. — Wie Burckhardt zum Cicerone, war er zum Gelehrten geboren: wie jener zum Aufzeigen, Beschreiben, Erklären der Kunstwerke, so er zum Aneignen gelehrter Werke. „Diese einseitige Begabung zum Gelehrten", wie selbst Bernoulli sich ausdrücken muß, „war mit einer solchen Fülle, so armsdick strömend in ihm vorhanden, daß sie die Eigenschaft einer Funktion überwuchs und ursprüngliches Element wurde." Eine Gelehrtennatur im engeren Sinn, war er wenig produktiv; wo Burckhardt in unsterblichen Werken sein Wissen und Schauen zu neuen Gesamtkunstwerken gestaltete, blieb er in großartigen Vorbereitungen stecken. Ebensowenig konnte er die glänzende Vortragstätigkeit Burckhardts entfalten. Er war wohl der gelehrteste Theologe seiner Zeit geworden; aber sein Wissen hatte nichts Beglückendes für ihn. Er sammelte und beobachtete; und wie Burckhardt Nietzsche als Kunstwerk ansah, so betrachtete er ihn als merkwürdiges Forschungsobjekt. Es ist gar keine Frage, daß er ihn geliebt hat; aber er gestattete sich auch hier nicht die Produktivität einer ausströmenden Freundestätigkeit — nur da die größte Not war, sprang er tapfer und entschlossen ein und wagte seine Liebe in Tat umzusetzen. Sonst studierte und notierte er an dem merkwürdigen Vogel mit einer Objektivität, wie unglückliche Eltern sie für ihre Kinder haben. Und Nietzsche war keine durch seine Notate festzulegende Natur. Im Grunde, das ist wenigstens meine Ansicht, war kaum jemand

weniger geschaffen, Nietzsche zu verstehen, als Overbeck. War er doch in allem sein Gegenbild, ganz Gelehrter, mit einer wahren Scheu vor allem Wirken in die Ferne — die wiederum nur Not und Liebe ihn überwinden ließen, als er gegen die nach seiner Ansicht ganz verflachende Theologie seine Streitschrift „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ (1873) erließ. Im Grunde war es der unheilbare Gegensatz zwischen dem Produktiven und dem Sterilen, was Nietzsche und Overbeck trennen mußte. Außerdem haben weibliche Einflüsse mitgespielt: seine Frau versuchte stärker, als Nietzsche vertragen konnte, in seine Entwicklung und sein Leben einzugreifen, und der unerfreuliche posthume Kampf Overbecks — den Bernoulli auf dem Streitroß aufrecht hält — gegen Nietzsches Schwester hat auch einen weiblichen Beigeschmack.

Weder Burckhardt noch Overbeck konnten Rohdes dankbare Freundesliebe, Deussens treue Anhänglichkeit, Gersdorffs männliche Innigkeit ersetzen. Aber sie boten einen unerwarteten Reichtum an Geist, Wissen, Beobachtung; sie waren selbst Persönlichkeiten, die einen Psychologen entzücken mußten. Übrigens hat Nietzsche auch hier seine psychologische Analyse nur zart geübt und zu Overbecks im einzelnen feinen, im ganzen doch recht derben Detektivsystem keine Gegenbeispiele geliefert. Er war von beiden kritikloser eingenommen als sie von ihm; freilich war er auch viel jünger.

Nun wollen wir uns nicht vorstellen, daß diese drei Männer, die in einer vielfach oberflächlichen Zeit wie wenige den tiefen Herzensernst verkörperten, immer nur philosophiert hätten. Ein hübscher Zufall ergab, daß das Wirtshaus, in dem Nietzsche die Freunde regelmäßig traf, nach dem Wirt die „Baumannshöhle“ heißen konnte, genau wie die Berliner Gaststube, in der Lessing mit Nicolai und Mendelssohn debattiert hatte. Und wie jene drei, verstanden diese zu lachen. Von Nietzsche wenigstens ist diese „eigenste Gabe des Menschen“ uns vortrefflich bezeugt: er „hatte das köstlichste ansteckendste Lachen von der Welt, und seit er erwachsen war, wurde er dem Lachen außerordentlich zugetan: er meinte, er habe darin so viel nachzuholen, da er als Kind und

Knabe so wenig gelacht habe". Das Lachen, das befreiende Lachen spielt in seinen Werken durchaus nicht bloß eine symbolische Rolle. Auch dies war übrigens ein Punkt, in dem er sich mit Richard Wagner berührte, der bis zur Ausgelassenheit lustig sein konnte und tolle Spässe liebte. Und wie verstand Bismarck zu lachen! wie unablässig durchschütterte es Mommsen! wie hab ich selbst noch Menzel vor Lachen jubeln hören! Wenn wir erst wieder so zu lachen gelernt haben — aber unser lauer Ernst verbietet das herzhafte Gelächter, wie er die Träne nicht duldet.

Daß er aber sich einem erleichterten Glücksgefühl hingeben durfte, daß diese Jahre eine glückliche Insel in seinem Leben wurden, das verdankte er wieder einem schönen Zufall.

Richard Wagner lebte damals mit den Seinen auf der kleinen Halbinsel Triebschen bei Luzern. Nietzsche verlebte bei ihm die Weihnachtstage 1869 und 1870 und fuhr sonst oft zu Besuch hinüber — Wagners einziger Sohn Siegfried wurde gerade in einer Nacht, während Nietzsche zu Gaste war, dort geboren. Die Vertrautheit mit Wagner und Frau Cosima gedieh zu einer wirklichen Familienangehörigkeit. Er besorgt die Aufträge der Hausfrau; sie schenkt ihm in kluger Auswahl „eine wunderschöne Ausgabe des Montaigne. Da er von mir (schreibt die Schwester) La Rochefoucauld, Vauvenargues und La Bruyère erhielt, so hatte er schon damals die meisten seiner moralistischen Lieblingsschriftsteller in guten Ausgaben beieinander. Stendhals Promenades dans Rome kam ungefähr ein Jahr später dazu: seine Vorliebe für diesen Schriftsteller datiert von dieser Zeit." Im Nietzschearchiv steht jetzt diese schöne Bibliothek wieder beieinander.

Richard Wagner gab Nietzsche die stärkste Probe seines Vertrauens: er legte ihm die Selbstbiographie zur Durchsicht vor, die damals nur als Manuskript in zwölf Exemplaren gedruckt werden sollte und die jetzt eben als Buch erschienen ist. Offenbar schwebte ihm gleichzeitig die Hoffnung vor, in Nietzsche zugleich den vollkommenen „Wagnerschriftsteller" zu besitzen; Nietzsche empfand es bald schmerzlich, daß ihm eigentlich jede nicht dahin zielende Tätig-

keit verdacht wurde. — Aber einstweilen lebten sie, wie die ganz in die Intimität dieser Gemeinschaft hineingezogene Schwester sich ausdrückt, „auf der Insel der Seligen". Sehr hübsch beschreibt sie ihren letzten gemeinsamen Abendspaziergang: „Wir vier (eigentlich fünf) wandelten auf dem sogenannten Räuberweg, dicht am See, voran Frau Cosima und mein Bruder, Cosima in einem rosa Castemiregewand mit breiten echten Spitzenaufschlägen, die bis zum Saum des Kleides hinabgingen, am Arm hing ihr ein großer Florentinerhut mit einem Kranz von rosa Rosen, hinter ihr schritt würdig und schwerfällig der riesige kohlschwarze Neufundländer Ruß, dann folgte Wagner und ich, Wagner in niederländischem Malerkostüm: schwarzer Samtrock, schwarze Atlaskniehosen, schwarzseidne Strümpfe, eine lichtblaue Atlaskrawatte reich gefältelt, mit feinen Leinen und Spitzen dazwischen, das Künstlerbarett auf den damals noch üppigen braunen Haaren. Ich sehe noch deutlich, wie das Licht durch die Bäume auf die verschiedenen Gestalten fiel, wie wir schweigend dahinwandelten und über den silberglänzenden See hinausschauten; wir lauschten dem sanften Rauschen der anschlagenden Wellen, und jedem klang wohl aus dieser süßen eintönigen Melodie, wie aus dem Schall des Zauberhorns, das Lied seiner eigenen Gedanken entgegen. — Das Ziel unserer Wanderung war die Einsiedelei, ein Rindenhäuschen, das auf dem höchsten Punkt des Besitztums lag und in dem fast tageshellen Mondenlicht einen köstlichen Blick weit über den See hinweg und die ihn umgebende Gebirgskette bot. — Allmählich wurde der Bann des Schweigens gebrochen; Wagner, Cosima und mein Bruder begannen zu reden von der Tragödie des menschlichen Lebens, von den Griechen, den Deutschen, von Plänen und Wünschen. Niemals, weder vorher noch nachher, habe ich in der Unterhaltung drei so verschiedener Menschen einen gleichen wundervollen Zusammenklang wiedergefunden; jeder hatte seine eigene Note, sein eigenes Thema und betonte es mit aller Kraft, und doch, welch prachtvolle Harmonie! Jede dieser eigenartigen Naturen war auf ihrer Höhe, leuchtete in ihrem eigenen Glanze und doch verdunkelte keiner den andern."

Auch in der akademischen Tätigkeit fühlte Nietzsche sich wohl; man merkt es schon dem Behagen an, mit dem er etwa in dem Schriftchen zur Quellenkunde und Kritik des Diogenes Laertius (dessen für die Geschichte der griechischen Philosophie wichtigem Werk schon seine Preisarbeit gegolten hatte) bald den alten Lehrer Benndorf mit Dank zitiert, bald Fr. D. Strauß, mit dem er bald seine Abrechnung halten sollte, scherzhaft heranzieht. Er lehnte auch 1872 eine Berufung nach Greifswald ohne Zögern ab; er hatte sich in Basel eingewöhnt. Seine Physiognomie entwickelte sich damals zu ihrer Eigenart, seitdem der starke Schnurrbart die besondere „polnische" Form gewonnen hatte; er hatte die etwas schüchterne schräge Kopfhaltung überwunden, die dann bei dem Kranken wiederkehrte. Er war „breit gebaut, durchaus nicht mager, von bräunlicher, gesunder, blühender Gesichtsfarbe", der Haarwuchs, in Schulpforta in lange Locken geordnet, schlicht, aber kräftig. Sieht man das Bild an, so hat man den Eindruck eines gesunden, in seiner Haut sich behaglich fühlenden, gleichsam aus unerschütterlicher Festung die Welt klug und ernst betrachtenden Mannes. Aber wieder stand eine Katastrophe bevor.

Der ausbrechende Krieg erweckt in Nietzsche eine durchaus patriotische Stimmung, ja seine Urteile über die Franzosen sind einen Augenblick lang von Chauvinismus nicht ganz frei; keinen Augenblick lang hat er gezögert, seinem Vaterland seine Dienste anzubieten. Als Professor war er Schweizerbürger geworden und die neutrale Schweiz durfte ihn nicht zum Waffendienst entlassen, was ihm nun das liebste gewesen wäre. Er mußte sich deshalb rasch (in Erlangen) zum Krankenpfleger ausbilden lassen. Dann fuhr er mit einem in gleicher Lage befindlichen Landschaftsmaler Mosengel auf den Kriegsschauplatz und widmete sich tapfer und unermüdlich seiner Aufgabe. Daß er nicht bloß zu verbinden und zu pflegen habe, sondern sich auch für die verwundeten Soldaten bei Tag und Nacht den widrigsten Diensten unterziehen müsse, fand er selbstverständlich; was nur in der Ordnung war, aber hervorgehoben werden muß, damit blasierte Verehrer und fanatische Gegner

nicht ganz vergessen: auch Nietzsche besaß, wie jede wirklich geniale Natur, die Kunst, im Notfall sich ganz einfach normal zu benehmen! Ja er mutete sich zu viel zu. Die furchtbare Luft in den zum Transport der Kranken benutzten Güterwagen; die Anstrengung der Pflege; schließlich auch der so tapfer überwundene physische Ekel warfen ihn nieder. Nachdem er den Transport bis Erlangen geleitet hatte, sich mit aller Energie aufrecht haltend, blieb er dort schwer erkrankt liegen. Er ließ sich daheim auskurieren. Doch meint die Schwester, ganz sei er nie geheilt worden und seine späteren Erkrankungen seien immer noch Folgen dieser schweren Krisis gewesen. Ob das richtig ist, kann ich natürlich nicht entscheiden. Aber Erkrankungen von Magen und Nerven, schwere Kopfschmerzen, Gallenerbrechen waren wiederholt schon früher eingetreten. Ich möchte denken, daß diese Erscheinungen, die Krankheit des Kriegsjahrs und die späteren die gleichen Grundursachen haben: eine zarte, wenn auch gesunde Konstitution war durch rücksichtslose Arbeitsenergie, unaufhörliche Abhärtung gegen Einflüsse, die er lieber vermieden hätte, und beständige Gedankentätigkeit erschüttert und fand nie wieder die Bedingungen zu völliger Erholung. Jedenfalls — der weichliche Egoist, von dem gewisse Gegner nicht ohne einige Gewissenlosigkeit reden, hätte sich besser zu schonen, zu pflegen und zu heilen verstanden!

„Darf ich noch einen letzten Zug meiner Natur anzudeuten wagen, der mir im Umgang mit Menschen keine kleine Schwierigkeit macht?", schreibt er später. „Mir eignet eine vollkommen unheimliche Reizbarkeit des Reinlichkeitsinstinkts." — Auf welche Probe mußte er sie stellen, im übertragenen Sinn — wie es hier gemeint ist — und im eigentlichen!

Ohne diese gesteigerte Reizbarkeit hätte wohl auch eine Nachricht ihn nicht so in den Grundtiefen erschüttert, die er nach der Rückkehr in Basel erhielt: es war die — glücklicherweise unrichtige —, daß die Communards den Louvre niedergebrannt hätten. Nietzsches ganzes Sinnen war, wie das des Bayreuther Kreises, auf den Begriff der Kultur gerichtet; als er 1870 auf den Kriegsschauplatz

eilte, war sein erstes Wort: „Es gilt unserer Kultur! Und da gibt es kein Opfer, das groß genug wäre!“ Zu retten, was von Kulturtradition noch da wäre; neu daran anzuknüpfen — das war der Leitgedanke ihrer Tätigkeit. Und in diesem Augenblick, in dem die Messiashoffnung eines neuen Deutschland ihnen greifbar aufzusteigen scheint, steigt der Dämon aus der Tiefe, um alle Tradition, alle Kultur zu bedrohen. . . . Es war dies Erlebnis eines ungeheuren Schreckens, das Nietzsche noch spät zu seinen merkwürdigen Spekulationen über den europäischen Anarchismus geführt hat; es war dies Erlebnis, das ihn von neuem in den Kampf rief, diesmal nicht als Krankenpfleger, sondern „mit Kanonen“. Friedrich Nietzsche, der Gelehrte; der Richard Wagners Persönlichkeit und Werk glücklich genießende Philosoph; der aller Einwirkung auf die Welt bisher ganz fern stehende Forscher wird zur verteidigenden Offensive aufgerufen. Von diesem Augenblick ist er Schriftsteller, das heißt, wie der Franzose Nisard es definiert, ein Soldat, der mit der Feder kämpft.

Man muß sich nur in den Moment hineinversetzen, in die gesteigerte Stimmung vor der ersten Verwirklichung des Festspielgedankens, in die Erwartungen, die sich an das königliche Wunder von Ludwigs II. Eingreifen knüpften. Nietzsche hat einen „Mahnruf“ an das deutsche Volk zur Gründung von Patronatsvereinen aufgesetzt, so ernst, pessimistisch, predigerhaft, daß zu Wagners großem Zorn die Vertrauensmänner ihn durch einen nüchterneren des Literarhistorikers und Dichters Adolf Stern aus Dresden ersetzten. Aber er hatte die Empfindung: es ist die letzte Stunde; geht diese Gelegenheit ungenutzt vorbei, so versinkt der Nibelungenhort für immer in die Tiefe. Und in einem solchen Augenblick erhebt sich jenseits des Rheins alles, was er haßt, ist alles, was er verehrt, bedroht: Pöbelinstinkte sollen sich an dem geheiligten Schatz der Jahrhunderte vergreifen! Er denkt an die Gefahren, die er zu Hause fürchtet; wie sein Meister steigert auch er in sich die Bedenken, die der tägliche Betrieb von Theater, Presse, Schriftstellerei erweckt, zu dämonischer Größe. Ist auch hier eine Ge-

fahr, vor der „die Schildwache am Tor des Louvre" nicht zu schützen vermag"?

Und er fordert sich selbst vor Gericht. Hat er für diese Sache, die trotz kleiner Anstände ihm die höchste scheint, getan, was der Soldat zu tun hat? Muß er nicht alle Bedenken zurücktreten lassen? in den Kampf gehen für die neue — und alte Kultur?

So entsteht aus persönlichsten und allgemeinen Ursachen sein erstes Werk, der geniale Erstling, der wild und bezaubernd, überreich und überkühn wirkt wie Schillers „Räuber" und der wie sie eine idealistische Kriegserklärung an die bürgerliche Gesellschaft und ihre Autoritäten ist: die „Geburt der Tragödie" (1872).

Das Buch bedeutet den Anfang jener Kämpfe, in denen sich sein Leben verzehrt hat. Richard Wagner schrieb begeistert: „Lieber Freund! Schöneres als Ihr Buch habe ich noch nichts gelesen! Alles ist herrlich! Nun schreibe ich Ihnen schnell, weil die Lektüre mich übermäßig aufregt und ich erst Vernunft abwarten muß, um es ordentlich zu lesen. — Zu Cosima sagte ich, nach ihr kämen gleich Sie, dann lange kein anderer, bis zu Lenbach, der ein ergreifend richtiges Bild von mir gemacht hat! . . ." Aber schon der alte Gönner Ritschl spricht nicht ohne Ironie sein Bedenken aus: „Sie können dem ‚Alexandriner' und Gelehrten unmöglich zumuten, daß er die Erkenntnis verurteile und nur in der Kunst die weltumgestaltende, die erlösende und befreiende Kraft erblicke . . . Ob sich Ihre Anschauungen als neue Erziehungsfundamente verwerten lassen — ob nicht die große Masse unserer Jugend auf solchem Wege nur zu einer unreifen Mißachtung der Wissenschaft gelangen würde, ohne dafür eine gesteigerte Empfindung für die Kunst einzutauschen, — ob wir nicht dadurch, anstatt Poesie zu verbreiten, vielmehr Gefahr liefen, einem allseitigen Dilettantismus Tür und Tore zu öffnen: — das sind Bedenken, die dem alten Pädagogen vergönnt sein müssen. Daß mir so gut, wie Ihnen, das Griechentum der ewig fließende Born der Weltkultur ist, zu dem wir immer wieder mit lebendiger Empfänglichkeit zurückkehren müssen, das bedarf wohl keiner Versicherung. Ob wir deshalb

zu denselben Formen zurückgreifen müssen, ist eine Frage, deren Lösung wahrscheinlich das ganze Menschengeschlecht übernimmt . . ."

Und so verständlich wie die geistreich-vornehme Zurückhaltung des berühmten Philologen, ist der leidenschaftliche Angriff, mit dem ein junger Schüler eben dieser Wissenschaft auf Nietzsches Schrift antwortete — ein Schüler, der selbst einer ihrer berühmtesten Meister werden sollte.

Nicht deshalb, weil wir heut in Ulrich von Wilamowitz einen der beredtesten, vielseitigsten, erfolgreichsten Nachfolger unserer großen Philologen bewundern, und einen unserer stärksten Schriftsteller dazu, bedauern wir die ungetrübte Einseitigkeit in Frau Förster-Nietzsches Biographie an dieser Stelle besonders lebhaft. Sondern deshalb, weil sie durch ihre Art, jene Gegenschrift mit dem spöttischen Titel „Zukunftsphilologie" wie eine unverzeihliche Jugendtorheit abzutun, der Bedeutung gerade auch von Nietzsches eigenem Manifest Abbruch tut. Es war durchaus begreiflich, daß ein Verehrer der bisherigen hellenischen Ideale glaubte, hier seinerseits ein unschätzbares Museum vor einer anarchistischen Brandstiftung schützen zu müssen; es war durchaus in der Ordnung, daß er seinerseits gerade das aufs ärgste bedroht sah, was die „Geburt der Tragödie" hatte verteidigen wollen: die feste Tradition der Kultur.

Es handelt sich wirklich nicht um den Streit zweier, wenn auch bedeutender, Persönlichkeiten. Alle Heftigkeit und Grobheit, die bei diesem Kampf ausgetauscht ward, von Wilamowitz auf der einen Seite, von Wagner in einem offenen Brief, von Erwin Rohde in der Replik „Afterphilologie" auf der andern, und alle pathetischen Worte sogar dürfen uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich um einen Kampf zweier Prinzipien handelte. Wilamowitz trat für die alte Anschauung vom „apollinischen" Hellenentum ein; er hatte „von Winckelmann gelernt, das Wesen der hellenischen Kunst allein im Schönen zu sehen", wobei er doch eben bei aller Anerkennung des Wechsels im Schönheitsbegriff in seine Anschauung desselben mehr Stille und Einfalt hineinlegte, als Nietzsche oder Rohde mit Tatsachen alter Kunst vereinbar schien. „Hier sah ich die Ent-

wickelung der Jahrtausende geleugnet," schrieb er in seiner Antwort an Rohde („Zukunftsphilologie! Zweites Stück"). Hier schlug man die Götterbilder in Trümmer, mit denen Poesie und bildende Kunst unsern Himmel bevölkert, um das Götzenbild Richard Wagner in ihrem Staube anzubeten." Um die Auffassungen also ward gestritten; und in letzter Linie wohl um jene Einreihung der Hellenen in eine allgemeinere Entwicklungsreihe, der sich seitdem Wilamowitz, bei allem Festhalten ihrer Einzigkeit, doch auch vielfach genähert hat.

Für die Heftigkeit der Polemik aber — das Lieblingswort hier und dort ist „Frechheit" — muß man eben daran denken, daß eigentlich nicht um Nietzsche gefochten wurde, sondern um Richard Wagner — um denselben Richard Wagner, den seine Gemeinde wirklich mit einigem Götzendienst verehrte und den seine Bekämpfer damals für geisteskrank erklärten — Nietzsche hat darauf geantwortet, als Alfred Dove, der bekannte Historiker und Essayist, den berüchtigten Versuch Puschmanns nicht ohne Beifall in seiner Zeitschrift hervorzog!

Es war eben für beide Parteien ein „Kulturkampf", ein Kampf um die Kultur. Sie stand im Mittelpunkt von Nietzsches Gedanken — mit Recht erklärt Riehl dies fast für den bleibenden Punkt in seiner Gedankenflucht. Er trug sich damals mit dem utopischen Gedanken einer „imperativen Behörde der Kultur" — vor der uns in alle Ewigkeit ein gütiger Himmel bewahren möge; es ist schon übel genug, daß nach Paulsens hübschem Wort die Ideale der einen Generation zu Verordnungsparagraphen der nächsten werden. Ganz unreif spukt hier schon der Gedanke der herrschberechtigten geistigen Aristokratie vor, aber freilich ganz persönlich gedacht: einen Augenblick lang hatte die enthusiastische Schwester ihn fast bestimmt, ein altes Schlößchen in der Schweiz anzukaufen, damit beide hier eine „zukünftige Bildungsanstalt" oder vielmehr eine Zukunftsbildungsanstalt errichten können, mit den mitphilosophierenden Freunden und Wagner, Frau Cosima, Ritschl, Burckhardt sozusagen als Inspizienten; ein phantastisches Wolkenbild peripatetischer Ausbildung, wie es nun bescheidener das Nietzschearchiv verwirklicht! —

Unmittelbarer sollte für diese Ideale eine Reihe von Vorträgen „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" wirken, die er mit großem Beifall in Basel hielt. Es handelte sich eben um das Ideal einer neuen Bildung. Wer verkennt heut noch, daß der Deutsche bei aller Verdienstlichkeit seiner Schulen diesen Begriff viel zu lange bloß wissenschaftlich oder doch bloß intellektualistisch aufgefaßt hat? daß die engen Kreise, die auf eine gewisse Eleganz oder Sicherheit der Formen sahen, wiederum diese Richtung der Bildung bei uns vernachlässigten? Nirgends stehen die verschiedenen Aristokraten so weit auseinander wie bei uns; und ein Mann wie Lord Roseberry, dem die drei höchsten Wünsche eines gebildeten Engländers erfüllt wurden: ein erster Schulpreis, ein Sieg im Derby-Wettrennen — und das Portefeuille des Ministerpräsidenten, steht dem antiken Ideal des vollkommenen Bürgers gewiß näher als der gelehrteste Idealist unserer Lehranstalten. Der Übermensch Nietzsches ist schließlich gar nicht viel mehr als der uomo universale der Renaissance, allseitig ausgebildet, zu jeder Leistung und zu jedem Genuß fähig. Diese Vielseitigkeit pflegen wir symbolisch mit Ausdrücken aus der Musik anzudeuten; die Harmonie der Bildung also soll erstrebt werden. Ferner aber denke man etwa an einen Gegensatz wie den, den Hebbel Goethe gegenüber formulierte: bei Goethe sei die Schönheit zu kampflos — aus dem Kampf, auch mit der Häßlichkeit, mit der Dissonanz müsse sie hervorgehen. Ob im Tatsächlichen richtig oder nicht — theoretisch hat diese Forderung ihr gutes Recht; das Recht, das Richard Wagner und Nietzsche verfochten und das doch wohl einer spezifisch germanischen Anschauung entspricht: der, nämlich daß der Mann das Recht haben müsse, sich sein höchstes Eigentum zu erkämpfen — nicht bloß, was ja natürlich auch Wilamowitz, und gerade er, forderte, durch Arbeit; sondern auch durch Zweifel und Widerspruch hindurch.

Wir mußten auf diese Gegensätze ausführlich eingehen, weil wir an einem entscheidenden Wendepunkt in Nietzsches Leben stehen. Nur die im Kampf gewonnene Schönheit ist ihm wert — er kämpft von jetzt ab. Wissenschaft, Kunst, Religion, Philosophie sollen zu

einem Gesamtkunstwerk verschmelzen — der neuen Kultur. Da mag es wohl sein, daß das Ideal rechts und die persönlichen Eindrücke links auf seine wissenschaftliche Forschung eingewirkt haben. Dem Eindruck, daß seine wissenschaftlichen Anschauungen richtig gewesen seien, scheint uns insbesondere die Entwicklung der neueren Forschungen zur griechischen Mythologie — seit Rohde — günstig zu sein; und Burckhardts Anerkennung des Dionysischen ist freilich noch kein Beweis, aber die Erklärung, sie habe nichts zu bedeuten, ist auch noch keine Widerlegung.

Der Kampf tat Nietzsche unzweifelhaft wohl; der Löwe hatte Blut geleckt. Daß die Freunde so rasch und tatkräftig für ihn eingetreten waren, half ihm über die aufregenden und unerfreulichen Eindrücke weg. Und so sehen wir jetzt durch ein paar Schriften den Polemiker Nietzsche fast ausschließlich an der Arbeit. Denn die ganze Reihe der „Unzeitgemäßen Betrachtungen" war polemisch gemeint — die positiven, für Schopenhauer und für Wagner, fast mehr noch als die negativen, gegen den „Bildungsphilister" und gegen den „historischen Sinn".

Die erste, gegen D. Fr. Strauß als Typus einer wesentlich nur intellektuellen und dabei noch oberflächlichen Bildung, erregte wieder im Hause Wahnfried großen Jubel — „der ‚Alte und neue Glaube' stand schon längere Zeit auf dem Index" — und bei den „Gebildeten" ringsum großes Mißbehagen; Nietzsche war von jetzt ab, mehr noch als nach dem Erstling, eine verdächtige Persönlichkeit. Die zweite, über „Nutzen und Nachteil der Historie fürs Leben", ward von Burckhardt mit einem Brief beantwortet, der jenem Ritschls nach der „Geburt der Tragödie" sehr ähnlich sah; aber auch Richard Wagner war ein wenig enttäuscht, daß „dieser Nietzsche immer seine eigenen Wege ging". Er selbst fand sich und die Lebenslust im Kampfe: „Denn es hilft nichts, man muß sogar den Mut haben, glücklich zu sein bei aller Not, so wie es der Krieger im Kampfe ist." So früh wird die Überwindung des Pessimismus als sittliche Pflicht vorgedeutet! Doch war es ihm auch oft der Mühe und Arbeit fast zuviel: „Mitunter ist mir, ich

hätte genug erlebt für sechzig Jahre" — er war dreißig. Wie all das bergen, verarbeiten? Viel bringt die dritte „Unzeitgemäße" (den Kunstausdruck hatte er schon 1869 gefunden), über „Schopenhauer als Erzieher", der nun wieder im Hause Wahnfried freudigsten Widerklang fand; ein Dankbrief der Frau Cosima ist wie weniges geeignet, von der Bedeutung dieser Persönlichkeit einen Eindruck zu geben.

Aber die Lösung von Bayreuth bereitete sich mit der Unvermeidlichkeit eines Naturereignisses vor. Von Schuld ist dabei kaum zu sprechen; man müßte dann auch ein Kind schelten, daß es aus seiner Unbefangenheit herauswächst, einen Jüngling, daß er seinen naiven Überschwang verliert. Er selbst fühlte die Krise lange vorher. Ein neuer positiver Mensch entstand in ihm, und dem eben sollte die Polemik dienen: „Wie wird mir zumute sein, wenn ich erst alles Negative und Empörte, was in uns steckt, aus mir herausgestellt habe, und doch darf ich hoffen, in fünf Jahren ungefähr diesem herrlichen Ziel nahe zu sein". Er wollte sich dafür ganz freimachen; er schrieb ein Abschiedsgesuch an die Universität, das ihm Ratsherr Vischer zurückgab; er sah sich bei den vielen gewöhnlich mit der Schwester unternommenen Erholungsreisen zum Rheinfall, nach Rothenburg an der Tauber, nach Würzburg nach einer geeigneten Stätte für eine „Einsiedelei" um — „Plänemachen war die Lieblingsbeschäftigung meines Bruders in kranken und gesunden Tagen", schreibt Frau Elisabeth Förster. Andererseits entwarf er auch den Plan eines großen Vorlesungszyklus, stellte sich eine Liste durchzuarbeitender Bücher auf — Dührings „Wert des Lebens" stand zu oberst. Er hatte seine feste Arbeitstechnik, stand auch im Winter sehr früh auf, nahm ein kaltes Bad, auf das eine Stunde der Meditation und das Frühstück folgten und setzte sich dann an die Arbeit. „Er war durchaus ein Vormittagsarbeiter, er behauptete, am Morgen sei der Geist am frischesten und übermütigsten. Nie las er deshalb früh ein Buch: ‚Frühmorgens beim Anbruch des Tages, in aller Frische, in der Morgenröte seiner Kraft ein Buch lesen — das nenne ich lasterhaft!'"

St. Simon, der Vater des modernen Sozialismus, ließ sich jeden Morgen durch einen Diener mit den Worten wecken: „Levez-vous, Monseigneur, vous avez de grandes choses à faire!“ Auch Nietzsche war jeden Morgen frisch von diesem Gefühl durchdrungen, das lockt und zieht und anspannt: und er durfte es fühlen. Vielleicht hätte nicht ganz die Lösung, aber der Konflikt noch vermieden werden können, wenn Richard Wagner die Lage des geliebten jungen Freundes erkannt und sich entschlossen hätte, ihn ganz freizugeben. Aber wiederum daß beides unterblieb, war nur natürlich. Der Meister konnte von seinem Standpunkt aus dem Jünger keine höhere Zukunft wünschen als die, im Dienst der Bayreuther Sache zwischen ihm und der Jugend zu vermitteln. Und er hatte ihn auch zu lieb, um ihn loszulassen. Das Vorspiel schon der Tragödie hat etwas Tragisches. Wie Wagner wieder und wieder seinen jungen Freund mit den herzlichsten Worten einlädt; einmal mit einem Briefchen, durch dessen Scherz etwas wie Kummer hindurchklingt:

Oh Freund!

Warum kommen Sie nicht zu uns?

Ich finde für alles einen Ausweg — oder: wie Sie's nennen wollen.

Nur nicht so abgesondert! Ich kann Ihnen dann Nichts sein.

Ihr Zimmer ist bereit.

Doch — oder vielmehr:

Jedoch! —

oder auch:

„wenn schon!“ —

Im Augenblick nach dem Empfang Ihrer letzten Zeilen.

Ein andres Mal mehr!

Wahnfried,
9. Juni 1874.

Von Herzen
Ihr
R. W.

Wie Nietzsche immer wieder ablehnt, ängstlich, weil er sich selbst gehören möchte, weil er zu fest in die Netze zu geraten fürchtet;

vielleicht auch weil er einen Zusammenprall für möglich hält. Vom August 1874 bis zum Juli 1876 haben sie sich nicht gesehen. Kleinere Zusammenstöße waren schon vorgekommen. Er hatte Wagner das „Triumphlied" von Brahms 1874 auf das Klavier gelegt, als einen Versuch, den Meister zu einem Eingehen auf diese ihm unsympathische Kunst zu bestimmen. Tag für Tag lag das rote Buch da — bis schließlich Wagner, wie er der Schwester erzählte, sich gereizt fühlte wie der Stier durch das rote Tuch. „Na, und eines Abends bin ich losgebrochen, und wie losgebrochen!" Wagner lachte herzlich in der Erinnerung. „Was sagte denn mein Bruder?", fragte die Schwester ängstlich. „‚Der sagte gar nichts, er errötete und sah mich erstaunt mit bescheidener Würde an. Ich gäbe gleich hunderttausend Mark, wenn ich solch ein schönes Benehmen wie dieser Nietzsche hätte, immer vornehm, immer würdig, so was nützt einem viel in der Welt!'" Da haben wir schon die Veränderung der Stellung: Nietzsche sucht auf Wagner einen Einfluß zu gewinnen, im besten Sinn natürlich, den dieser ablehnt; der Jüngere ist durch die Wut des Älteren verletzt — „Lisbeth, da war Wagner nicht groß!" —; der Ältere durch die melancholische Würde des Jüngeren geärgert. Solche Zusammenstöße waren, wie die Dinge sich entwickelt hatten, bei häufigem Beisammensein unvermeidlich. Lange sollte es nicht dauern, da schrieb Nietzsche bekümmert in sein Notizbuch: „Wagner hat nicht die Kraft, die Menschen im Umgange frei und groß zu machen: Wagner ist nicht sicher, sondern argwöhnisch und anmaßend!" Frei und groß wollte er werden, hatte er gerade in der Nähe eines Freien und Großen zu werden gehofft; nun muß er die Götter anrufen —

ist's in euren Händen,
Dieses dumpfe Zauberwerk zu enden,
Wie dank ich, wenn ihr mir die Freiheit schafft!
Doch sendet ihr mir keine Hilfe nieder —
Nicht ganz umsonst reck' ich so meine Glieder,
Ich fühl's! Ich schwör's! noch hab ich Kraft.

Wie ihm nun selbst die Sache immer deutlicher in den Vordergrund trat, seine Sache, seine Mission, so verschob sich auch noch

in anderer Hinsicht das Verhältnis zu Wagner. Dessen Person hatte ihn beherrscht, gewiß symbolisch verstanden: Wagner das Genie, Wagner der Reformator der Kunst, Wagner der Reorganisator der Kultur; aber schließlich doch eben dieser lebende Mensch mit all seiner unbeschreiblichen Eigenart, mit der sprudelnden Buntheit seiner vom Großartigen bis zum Burlesken wechselnden Stimmungen und Einfälle. Um seinetwillen war er in den Dienst der Bayreuther Sache getreten; die Jugend meint immer Personen, wenn sie die Sache zu meinen glaubt. Aber nun war er reif; nun hatte er es selbst bei der Fehde wider Strauß gefühlt, daß er nur die Sache meinte, wo es der Person zu gelten schien. Bayreuth wurde die Hauptsache, Richard Wagner Mittel zum Zweck. Auf die Aufführung spannte sich alle Erwartung. Und als sie gesichert schien, schrieb er (1874) an Rohde: „So wäre denn das Wunder geschehen!"

Das Wunder geschah. Vom 13. bis 30. August 1876 fand die berühmte erste Aufführung der Bayreuther Festspiele statt. — Und die Verwirklichung des Wunders ward zur größten und endgültigen Enttäuschung. Schon vorher hatte ihn die Angst gepackt; kaum war er in Bayreuth angekommen, so entfloh er wieder: „Ich weiß ganz genau, daß ich es dort nicht aushalten kann, ja eigentlich hätten wir es vorher wissen sollen!" Wie ein gehetztes Tier flüchtete er sich in die Stille, nach Klingenbrunn im Bayerischen Wald; dort brachte er ungefähr zehn Tage zu, „in den Wäldern umherwandelnd und eifrig schreibend. Es entstanden die ersten Aufzeichnungen zur ‚Pflugschar', aus der später vieles in das ‚Menschliche Allzumenschliche' übergegangen ist." Schon sehen wir Nietzsche von dem übermächtigen Strom seiner Gedanken gepackt, die kein Notizbuch auffsammeln und keine systematische Disposition stauen konnte. Wir Jüngeren, die wir nur in guter Ordnung die Rahmen voll spinnen, können uns kaum die Intensität vorstellen, mit der jene geniale Generation arbeitete. Von dem Philosophen Richard Avenarius, der fast genau ein Altersgenosse Nietzsches war, erzählt sein Biograph: „Die schier erdrückende Masse des zu be-

wältigenden Stoffes war es, die sich auf ihn legte, ihm keine Ruhe mehr lassend zu keiner Stunde des Tages und fast der Nacht, die er mit Riesenanstrengung zu durchschauen, zu bewältigen, zu zergliedern und zu lösen suchte — die Problemhydra mit immer wieder wachsenden Köpfen, die ihn zu umstricken und zu vernichten drohte, und der er dennoch trotz seines zarten Körpers mit seinem Denkergeiste Herr wurde. Freilich — sobald die Ferien kamen, zog er aus ins Gebirge der Schweiz und Tirols, nach Italien; aber seine Gedanken gingen mit ihm.... Für ihn gab es keine Zerstreuung. Nachts saß er auf, Notizen machend; von Venedig sah er nichts; am Lido ging er auf und ab und schrieb in seine schwarzen Heftchen...." Ich finde hier Nietzsche beschrieben, wie ich ihn beschrieben finde, wenn Avenarius für sein Werk nur Schweigen erntete: „Er hätte verzweifelnd rufen mögen: Heran, greift an, stoßt zu!" — aber man gab ihm keine Gelegenheit. Nicht nur die bedeutenden Erscheinungen, auch die Durchschnittsmenschen haben in jeder Epoche ihre typische Geistesstruktur; es gibt Zeiten, wo sie durch Mißverstehen töten, und solche, wo sie es vorziehen, gar nicht erst hinzuhören.

Vielleicht hatte Nietzsche in Bayreuth angeklopft, und so wenig Verständnis für das, was ihn beschäftigte, gefunden, wie etwa Goethe für seine Studien zur Begreifbarkeit des Farbigen in der Welt bei seinem vertrauten Freund Jacobi. Und es wäre nur verständlich gewesen, wenn man in Bayreuth für irgendetwas neben dem „Werke" keinerlei Sinn gehabt hätte. Wagner war in leidenschaftlichster Anspannung aller Kräfte dabei, und nichts ging nach Wunsch, am wenigsten die Beteiligung.

Nietzsche fühlte, daß er bei dem Werk nicht fehlen durfte. Zum Beginn der Aufführungen war er doch wieder in Bayreuth, in jenem „Parkett von Königen", in dem Menzel, Lenbach, Meyerheim, Makart saßen, während von oben unser alter Kaiser Wilhelm mit seufzendem Pflichtgefühl dem Festspiel als einer nationalen Angelegenheit beiwohnte. Aber ein fremder Beobachter fand ihn bei den Proben und den ersten Aufführungen traurig, in Wagners

Gegenwart schüchtern, geniert, fast immer schweigsam. Er erlebte die Enttäuschung der Erfüllung.

Die Schrift „Richard Wagner in Bayreuth", die vierte der Unzeitgemäßen, war keine eigentliche Werbeschrift mehr; oder denn: eine Werbeschrift, die er an sich selbst richtete. Es war der Versuch, das alte Bild wiederherzustellen, das ihm entschwunden war; die Idee gegenüber der Realität zur Geltung zu bringen. Aber eben dies brachte etwas Gezwungenes, Übertriebenes in die Schrift. Es mußte selbst für Richard Wagner etwas Peinliches haben. Am 12. Juli 1876 schrieb er an Nietzsche:

Freund!

Ihr Buch ist ungeheuer! —

Wo haben Sie nur die Erfahrung von mir her? —

Kommen Sie nur bald und gewöhnen Sie sich durch die Proben an die Eindrücke!

Ihr

R. W.

Es war der letzte Brief, den Wagner an Nietzsche geschrieben hat. Nietzsche kam nicht.

„Was sich damals bei mir entschied, war nicht etwa ein Bruch mit Wagner — ich empfand eine Gesamtabirrung meines Instinkts, an der der einzelne Fehlgriff, heiße er nun Wagner oder Basler Professor, bloß ein Zeichen war. Eine Ungeduld mit mir überfiel mich; ich sah ein, daß es die höchste Zeit war, mich auf mich zurückzubesinnen. Mit einem Male war mir auf eine schreckliche Weise klar, wie viel Zeit bereits verschwendet sei." . . .

Der Schüler trat in die Jahre der Meisterschaft. Schon schlossen sich an ihn Jüngere fast wie Jünger an. Seit 1874 war er mit Dr. Paul Rée befreundet; seit dem Winter 1877 trat ihm der treueste, opferwilligste und selbstloseste seiner Freunde nahe, Peter Gast, mit seinem bürgerlichen Namen Köselitz, von Beruf ein Musiker, über dessen Kompositionen Nietzsche wohl sicher über Gebühr entzückt war. Aber diese aufrichtige Freude Nietzsches — dessen eigene Kompositionen Hans von Bülow heftig abgelehnt hat — war auch

das einzige, was er dem jüngeren Mann geben konnte, was dieser vielleicht forderte — man mag einen Augenblick an das tragisch-satirische Duo der beiden Verkannten und Verbannten, des gestürzten Weltbeherrschers und des Musikers, in Ibsens „Borkman“ denken. Sonst aber war der Treffliche beglückt, Nietzsches treuester Helfer sein zu können; seit dem Philosophen die Augen ihren Dienst zu verweigern begannen, war er sein Auge, schrieb nach Nietzsches Diktat, ordnete, las die Korrekturen; und beruhigte dann den Erregten durch sein Klavierspiel. Er ward für Nietzsche fast, was dieser für Wagner hatte werden sollen. — Eine ganz andere Natur war Paul Rée. Der Unterschätzung durch Frau Dr. Förster scheint der in Form und Inhalt unerträgliche Brief über Nietzsche recht zu geben, den die Herausgeber von Rées philosophischem Nachlaß diesem leider mitgegeben haben; aber der junge Rée war denn doch mehr, als man nach der Erscheinung des Gealterten schließen möchte. Zwar wenn Lou Andreas-Salomé Rée und Nietzsche in klugem Abwägen wie zwei Gleichberechtigte nebeneinanderstellt, beruht dies wieder mehr auf persönlicher Vorliebe oder dem Bedürfnis nach darstellender Symmetrie. Man mag etwa an den jungen Nicolai denken, der dem jugendlichen Lessing durchaus auch Eigenes, Neues zu geben vermochte, dann aber jeder Entwicklung abstarb. — Nietzsche wurde durch das Schriftchen „Psychologische Beobachtungen“ auf Rées Bedeutung aufmerksam. Es waren Sentenzen nach Art der von ihm so geliebten französischen Moralisten, mit deren Sätzen dann wiederum Burckhardt die Aphorismen von „Menschliches, Allzumenschliches“ vergleichen konnte. 1877 folgte der „Ursprung der moralischen Empfindungen“. Nietzsches Einfluß wäre auch dann nicht zu bezweifeln, wenn Rée, der später Nietzsche niemals lesen zu können behauptete, nicht die Dedikation geschrieben hätte: „Dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter“. Aber eine so geistreiche und bescheidene Widmung schreibt man nur, wenn man selbst etwas ist. Rée war Schüler der englischen Soziologen und übernahm von ihnen den Gedanken, historische Psychologie an den großen Wertbegriffen zu treiben; wobei ihn übrigens bis zuletzt der Begriff

der Eitelkeit merkwürdig stark beschäftigt hat. Aber er brachte eben in diese englische Methode etwas von der Feinheit französischer Psychologen. Er war Schüler Schopenhauers und setzte den Willen, den er zum „Willen zu leben“ verdeutlichte und vergröberte, als Grundelement; aber er versuchte von Anfang an, Schopenhauer, und so auch gerade diesen Begriff, zu „entmetaphysieren“, mochte er auch dadurch „eindrucksloser, farbloser“ werden. Schließlich: für einen Philosophen vor Nietzsche schrieb er ein so gutes klares Deutsch, wie es seit Schopenhauer nur etwa noch (und dort viel gröber) bei Dühring zu finden war; und manche Sprachspiele erinnern an Nietzsches Art, wenn er z. B. sagt: „Wendungen (eigentlich Windungen) wie sittliche Freiheit und ähnliche“ solle man aus der philosophischen Terminologie verbannen.

Es geht schwerlich an, daß man jene Dedikation unterstreicht, Nietzsches eigenen häufigen Scherz aber über seinen Réealismus, seine réealistische Periode lediglich als Scherz nimmt. Er wollte ja auch eben in die neue Arena erst heraus, auf die der Jüngere sich schon früher gewagt hatte. Auch seine Streitschriften waren bisher in gewissem Sinne Untersuchungen gewesen, d. h. systematische Darstellungen bestimmter einzelner Objekte. Das Buch „Menschliches, Allzumenschliches“ dagegen (1879) ist eine Sammlung von Einzelbeobachtungen über die verschiedensten Fragen; er bezeichnet es selbst später als „meine Gedanken über die Herkunft unserer moralischen Vorurteile“ — ein Titel, der schwerlich nur aus Zufall an die von Rées beiden Büchern erinnert.

Wie mir scheint, ist der Inhalt des neuen Werkes allerdings von Rée so gut wie ganz unabhängig: es sind eben die Beobachtungen, die Nietzsche aus der unaufhörlichen Reibung zwischen seinen Forderungen, Erwartungen, Idealen und der Wirklichkeit gezogen und die vor allem der letzte Fall, der Fall Wagner, gereift hatte. Aber zweierlei möchte ich wohl Rées Einfluß zuschreiben; und es wären nicht geringe Dinge. Erstens nämlich, daß er den Mut faßte, Aphorismen als solche erscheinen zu lassen — keineswegs etwas Selbstverständliches, damals gewiß nichts Selbst-

verständliches bei Nietzsche. Denn Rée war, wie er von sich selbst sagt und Lou Salomé ausführt, „Gelegenheitsdenker“: ein günstiger Anlaß mußte seine Gedanken freimachen, die er dann nachträglich zu einer einigermaßen systematischen Ordnung zusammenfügte. Bei Nietzsche ist, wie nicht genug betont werden kann, die Sache gerade umgekehrt. Er besitzt jederzeit, und besitzt vor allem damals, eine einheitliche Weltanschauung; daß sie sich wandelt, beweist gegen ihre Existenz so wenig, als etwa der Wandel der Kunststile bei Goethe gegen die Einheitlichkeit seines Stils im Sturm und Drang, in der Iphigenien-Zeit, in der Pandora-Epoche. Auch er bedarf der „Gelegenheit“, aber nur damit sie ihm die Bestandteile seines latenten Systems herauslocke. Wir schilderten schon jene Intensität der Gedankenverarbeitung: das ist nicht die unruhige Gedankenjagd eines Feuilletonisten, der viel einzelnes bringen möchte; das ist der Versuch eines von den Gedanken gehetzten Mannes, das Riesentuch voll reiner und unreiner Tiere von allen Seiten zu fassen. H. Steinthal, der die menschliche Sprache lediglich durch ein Reagieren auf fremde Eindrücke entstehen ließ, gab ruhig die Folgerung zu, der Urmensch müsse fortwährend reagiert, fortwährend „geklungen“ haben. Nietzsche ist in einem solchen Klingen: seine geistige Organisation ist nun so verfeinert, so aufnahmefähig geworden, daß er unaufhörlich reagiert. Nur so erklärt sich sein erstaunlicher Gedankenreichtum — den der arme Rée kurzweg verneint! Beim Jagen nach draußen flatternden Einfällen wird man nicht so reich. Mit Novalis ist Nietzsche hier zu vergleichen, nicht mit Friedrich Schlegel; mit Otto Ludwig hierin eher als mit Friedrich Hebbel. Ebendarum aber war ihm wohl der Aphorismus natürlich, aber auch seine Verarbeitung. Nun wagte er es, durch bloßes Nebeneinanderordnen von Aussprüchen ein Ganzes geben zu wollen. — Dies wäre denn das eine. Das andere wäre aber eben, daß Nietzsche über dem flutenden Strom seiner skeptischen, kritischen Betrachtungen als leitenden Gesichtspunkt den der historischen Psychologie aufstellte: daß er zunächst einmal (wie wiederum in der „Genealogie der Moral“) Ursprung und Entwicklung der

Begriffe prüfen wollte, vorerst nicht (wie in den meisten seiner Schriften) ihren Wert. Als Historiker tritt er hier auf, wenn auch als dogmatischer Historiker, und wenn auch unzweifelhaft mit der Absicht, durch diese Urkundenprüfung die Legitimität der moralischen Urteile zu erschüttern, wie ein Anwalt die Ansprüche der Gegenpartei durch die Prüfung ihrer Dokumente zu Fall bringen will. — Freilich wären diese Einwirkungen, wie wir sie voraussetzen, ohne eine weitgehende Übereinstimmung ihrer Ansichten nicht möglich gewesen.

Diese grundsätzliche Übereinstimmung machte das Glück der „halkyonischen Tage" aus, die er, eine Henkersmahlzeit des Schicksals, in Sorrent verlebte. Oktober 1876 reiste er über Bex nach Italien und war Ende des Monats in Sorrent. Es beglückte ihn unendlich. „Ich habe nicht Kräfte genug für den Norden: dort herrschen schwerfällige und künstliche Seelen, die so beständig und notwendig an Maßregeln der Vorsicht arbeiten, als der Biber an seinem Bau. Unter ihnen habe ich meine ganze Jugend verlebt! Das fiel über mich her, als ich zum ersten Male den Abend über Neapel heraufkommen sah, mit seinem samtnen Grau und Rot des Himmels. Du hättest sterben können, ohne dies zu sehen. — Schauer, Mitleid mit mir, daß ich mein Leben damit anfing, alt zu sein, und Tränen und das Gefühl, noch gerettet zu sein, im letzten Augenblick." — Es ist doch wieder eine andere Nuance als bei Goethe, als bei Platen. Für Goethe ist es das wunderbar Kunstvolle der italienischen Landschaft, des italienischen Lebens, mit denen beiden die Kunst unlösbar verbunden ist, was ihn von dem grauen, formlosen Norden fortzieht. Auch Nietzsche findet hier die Erlösung von der landschaftlichen Enge seiner Heimat; aber seine Ideallandschaft brauchte eine Mischung von Form und Farbe, ja von Geformtem und Formlosem: er fand sie nur, wo Gebirge von wilden Umrissen aus Küsten oder Ebenen von kunstvollen Linien aufstiegen wie an der Riviera, im Engadin. — Und Platen brauchte die festen und kunstvollen Linien der italienischen Kultur, für die die Architektur Venedigs und selbst die Gärten Siziliens ihm nur

Symbol waren. Auch das spricht bei Nietzsche mit, doch leiser; schon daheim hatte er eine ganz anders kultivierte Umwelt besessen als der arme fränkische Graf in der Kadettenanstalt und selbst an der Universität. — Nietzsches Sehnsucht ist, charakteristisch genug, vor allem eine physiologische: die Atmosphäre ist ihm das wichtigste mit allem, was sie bringt: die reine Luft (auch für Eugen Dühring die unentbehrlichste der Lebensforderungen), die Gleichmäßigkeit des Wetters (bei uns ist es von barbarischer Unberechenbarkeit, im Süden beinahe ein organisches Kunstwerk), die Farben des Himmels, der Wiesen; schließlich auch die Wirkungen dieser Atmosphäre auf den Geist der Bewohner. Die bildende Kunst sprach kaum mit; er ist von Burckhardts Günstling Rubens und von van Dyk entzückt, weil sie ihren Gestalten ein so starkes Lebensgefühl mitteilen, aber eine innigere Beschäftigung verboten ihm schon seine Augen, auch sein Bedürfnis, möglichst viel in freier Luft zu sein.

Jemand hat einmal den Satz gewagt, Gottes Weisheit habe die Germanen nicht in Italien seßhaft werden lassen, weil sonst ein zu ideales Volk entstanden wäre, aber den Drang dahin hat er ihnen mitgegeben wie das Streben zum Ideal. Was in dem Scherz Ernstes steckt, läßt Nietzsche als den typischen Germanen erscheinen.

Auch nach einem andern „Hesperien" hatte er seine Blicke gerichtet, ohne es zu erreichen. Es ist die einzige Periode in dem Leben dieses großen Strebenden, in der doch auch ihn die Sehnsucht nach dem Glück überkam — nicht nach dem heroischen Hochgefühl des Schaffens, diesmal nach dem stillen Glück der Liebe und des Friedens. Im Frühjahr 1876 hatte er eine junge Holländerin in Genf kennen gelernt, liebgewonnen, „und schon nach kürzerer Zeit, ehe noch die Sonne sich neigte", ihr einen Heiratsantrag gemacht. „Während die junge Dame — bezeichnend genug übrigens! — Longfellows ‚Excelsior' in seiner eigenen Übersetzung für ihn abschrieb, faßte er den Brief ab":

„Mein Fräulein! Sie schreiben heute abend etwas für mich, ich will auch etwas für Sie schreiben. — Nehmen Sie allen Mut

Ihres Herzens zusammen, um vor der Frage nicht zu erschrecken, die ich hiermit an Sie richte: Wollen Sie meine Frau werden? Ich liebe Sie, und mir ist es, als ob Sie schon zu mir gehörten. Kein Wort über das Plötzliche meiner Neigung! Wenigstens ist keine Schuld dabei, es braucht also auch nichts entschuldigt zu werden. Aber, was ich wissen möchte, ist, ob Sie ebenso empfinden wie ich — daß wir uns überhaupt nicht fremd gewesen sind, keinen Augenblick! Glauben Sie nicht auch daran, daß in einer Verbindung jeder von uns freier und besser werde, als er es vereinzelt werden könnte, also excelsior? Wollen Sie es wagen, mit mir zusammen zu gehen, als mit einem, der recht herzlich nach Befreiung und Besserwerden strebt? Auf allen Pfaden des Lebens und des Denkens?

Nun seien Sie freimütig und halten Sie nichts zurück. Um diesen Brief und meine Anfrage weiß niemand als unser gemeinsamer Freund Herr v. S. Ich reise morgen um 11 Uhr mit dem Schnellzug nach Basel zurück, ich muß zurück; meine Adresse für Basel lege ich bei. Können Sie auf meine Frage Ja! sagen, so werde ich sofort Ihrer Frau Mutter schreiben, um deren Adresse ich Sie dann bitten würde. Gewinnen Sie es über sich, sich schnell zu entschließen mit Ja oder Nein — so trifft mich ein briefliches Wort von Ihnen bis morgen um 10 Uhr Hôtel garni de la Poste. Alles Gute und Segensvolle für immerdar Ihnen wünschend

Friedrich Nietzsche.

Genf, den 11. April 1876."

„Aber die junge Dame mußte diesen plötzlichen Antrag, der sie sogar erschreckt zu haben scheint, ausschlagen, da ihr Herz schon gebunden war. Nietzsche schreibt ihr dann noch am 15. April aus Basel:"

„Hochverehrtes Fräulein! Sie sind großmütig genug, mir zu verzeihen, ich fühle es aus der Milde Ihres Briefes heraus, die ich wahrhaftig nicht verdient hatte. Ich habe so viel im Gedenken an meine grausame Handlungsweise gelitten, daß ich für diese Milde Ihnen nicht genug dankbar sein kann. Ich will nichts er-

klären und weiß mich nicht zu rechtfertigen. Nur hätte ich den letzten Wunsch auszusprechen, daß Sie, wenn Sie einmal meinen Namen lesen oder mich selber wiedersehen sollten, nicht nur an den Schrecken denken möchten, den ich Ihnen eingeflößt habe; ich bitte Sie, unter allen Umständen daran zu glauben, daß ich gerne gut machen möchte, was ich böse gemacht habe.

In Verehrung der Ihrige.

Friedrich Nietzsche."

Man möchte fast einen Augenblick an Gottfried Kellers berühmten Werbebrief denken — und an seine Folge. Beiden sollte das weibliche Element in der Mutter und der Schwester so einflußreich entgegentreten, daß für eine Ehefrau kein Raum blieb; „es wird nicht geheiratet", schrieb Nietzsche nun an Gersdorff.

So lebt er in einem idealen Kloster in dem wundervollen Sorrent, in der Villa Rubinacci vereint mit Paul Rée, Malvida von Meysenbug und dem begabten, leider sehr bald darauf verstorbenen Studenten Albert Brenner. „Das Zusammenleben gestaltete sich trotz der sehr verschiedenen Lebensalter (die älteste sechzig, der jüngste zwanzig) oder vielleicht gerade deshalb außerordentlich anmutig. Fräulein von Meysenbug war wie eine ideale Mutter gütig und liebevoll für alle besorgt." Die prächtige „Idealistin", deren „Memoiren" vielleicht nach Goethes „Dichtung und Wahrheit" die erzieherisch wertvollste Selbstbiographie heißen dürfen, weil ein reiner und tapferer Mensch, der Großes mit Großen erlebt hat, schlicht und ansprechend erzählend diese gefährlichste aller Literaturgattungen adelt; Malvida von Meysenbug vertrat hier am besten das deutsche Element in ihrem unerschütterlichen Glauben an den Sieg der guten Sache, ihrer hingebenden Treue, ihrer künstlerischen Begeisterungsfähigkeit. Ohne ihre Pflege hätte Nietzsche schwerlich das Werk vor der schlimmsten Zeit vollendet; er hätte es ihr auch widmen mögen als: der Vater dieses Buches seiner Mutter!

Er wollte es erst anonym erscheinen lassen, nicht aus Furcht, sondern um die Beurteilung objektiver zu gestalten. Den Pseudonymus, „Herrn Bernhard Cron, so viel man weiß, einen Deutschen aus

den russischen Ostseeprovinzen", malte er sich in vergnüglicher Weise aus, etwa so wie Arno Holz und Johannes Schlaf den vorgeblichen Bjarne P. Holmsen ihres „Papa Hamlet". Dann gab er diesen Einfall auf und schickte das Buch mit Widmungsversen an Richard Wagner, die seine Schwester mit Recht rührend und fast kindlich nennt:

„Dem Meister und der Meisterin
Entbietet Gruß mit frohem Sinn,
Beglückt ob einem neuen Kind
Von Basel Friedrich Freigesinnt.
Er wünscht, daß sie mit Herzbewegen
Aufs Kind die Hände prüfend legen
Und schauen, ob es Vaters Art,
Wer weiß? selbst mit 'nem Schnurrenbart.
Und ob es wird auf Zween und Vieren
Sich tummeln in den Weltrevieren.
In Bergen wollt zum Licht es schlüpfen,
Gleich neugebornem Zicklein hüpfen.
Was ihm auf seinem Erdenwallen
Beschieden sei: es will gefallen;
Nicht vielen: fünfzehn an der Zahl,
Den Andern werd' es Spott und Qual.
Doch eh' wir in die Welt es schicken,
Mög Meisters Treuaug segnend blicken,
Und daß ihm folge fürderhin
Die kluge Gunst der Meisterin."

Aber Richard Wagner antwortete nicht, und Frau Cosima, als Elisabeth sie anging, antwortete mit verletzendster Schärfe.

Unmöglich ist es, hier jenen Aphorismus „Sternen-Freundschaft" nicht zu wiederholen, den seit der Biographie der Schwester fast alle wiederholt haben, die von diesem schweren Scheiden zu erzählen hatten:

„Wir waren Freunde und sind uns fremd geworden. Aber das ist recht so, und wir wollen's uns nicht verhehlen und verdunkeln, als ob wir uns dessen zu schämen hätten. Wir sind zwei Schiffe, deren jedes sein Ziel und seine Bahn hat; wir können uns wohl kreuzen und ein Fest miteinander feiern, wie wir es getan haben, — und dann lagen die braven Schiffe so ruhig in einem Hafen und in einer Sonne, daß es scheinen mochte, sie seien schon am Ziele und hätten ein Ziel gehabt. Aber dann trieb uns die allmächtige Gewalt unserer Aufgabe wieder auseinander, in verschiedene Meere

und Sonnenstriche, und vielleicht sehen wir uns nie wieder, — vielleicht auch sehen wir uns wohl, aber erkennen uns nicht wieder: die verschiedenen Meere und Sonnen haben uns verändert! Daß wir uns fremd werden mußten, ist das Gesetz über uns: eben dadurch sollen wir uns auch ehrwürdiger werden! Eben dadurch soll der Gedanke an unsere ehemalige Freundschaft heiliger werden! Es gibt wahrscheinlich eine ungeheure, unsichtbare Kurve und Sternenbahn, in der unsere so verschiedenen Straßen und Ziele als kleine Wegstrecken einbegriffen sein mögen, — erheben wir uns zu diesem Gedanken! Aber unser Leben ist zu kurz und unsere Sehkraft zu gering, als daß wir mehr als Freunde im Sinne jener erhabenen Möglichkeit sein könnten. — Und so wollen wir an unsere Sternen-Freundschaft glauben, selbst wenn wir einander Erden-Feinde sein müßten."

(Fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 279.)

Es war wohl doch die Bitterkeit der letzten Erfahrung, was den starken Mann niederwarf. Daß Richard Wagner ihn verstehen oder doch ihn dulden werde, war seine letzte große Hoffnung gewesen. Manches Wort scheint sich fast bittend an ihn zu wenden, so dies: „Verhängnis der Größe. — Jeder großen Erscheinung folgt die Entartung nach, namentlich im Bereiche der Kunst. Das Vorbild des Großen reizt die eitleren Naturen zum äußerlichen Nachmachen oder zum Überbieten; dazu haben alle großen Begabungen das Verhängnisvolle an sich, viele schwächere Kräfte und Keime zu erdrücken und um sich herum gleichsam die Natur zu veröden. Der glücklichste Fall in der Entwicklung einer Kunst ist der, daß mehrere Genies sich gegenseitig in Schranken halten; bei diesem Kampfe wird gewöhnlich den schwächeren und zarteren Naturen auch Luft und Licht gegönnt." Freilich viele sind auch vorwurfsvoll an ihn gerichtet: „Der Unduldsame und Hochmütige mag die Grazie nicht und empfindet sie wie einen leibhaft sichtbaren Vorwurf gegen sich; denn sie ist Toleranz des Herzens in Bewegung und Gebärde".

Nach Ostern 1879 kam es zur Krisis. „Anfall über Anfall der heftigsten Kopf- und Augenschmerzen mit tagelangem Erbrechen — es war vorüber mit all seiner Geduld, mit all seinem Lebensmut!" Overbeck, schon hier der Helfer in der Not, rief die Schwester nach Basel. „Als ich ankam, war ich furchtbar erschrocken, denn

mein geliebter Bruder war kaum wiederzuerkennen, ein gebrochener, müder, gealterter Mann streckte mir mit tiefer Bewegung die Hand entgegen." Er war fünfunddreißig; erst die Hälfte der Lebensbahn, die uns der Chronist zuweist, hatte er durchschritten; ach er sollte sie nur noch zehn Jahre lang durchschreiten als ein wirklich Lebender, „neun Jahre voll von dem Glück des Schaffenden".

Er gab sich ganz auf. Er wollte die Hefte mit seinen Aufzeichnungen zur Hälfte verbrennen: „Was soll ich noch mit diesen Heften, ich bin nächstens entweder blind oder tot!" Die Schwester rettete die Bücher „mit seiner lieben Handschrift", vielleicht der schönsten, die je ein Denker schrieb, und der nicht ganz unähnlichen Theodor Fontanes an persönlich-künstlerischem Reiz vergleichbar. (Aus Ibsens berühmter Handschrift ist der Mensch verbannt; sie ist nur eben durch ihre Objektivität interessant.) Fast der ganze Inhalt zweier Bände der Gesamtausgabe ist ihrem Eingreifen zu verdanken, nicht genug zu verdanken. — Er ging mit der Schwester nach Schloß Bremgarten bei Bern, dann zum erstenmal in die für ihn providentielle Landschaft, den Engadin, nach St. Moritz. „Der Engadin hat mich dem Leben wiedergegeben": er ist beglückt von „dieser beständigen sonnigen Oktoberluft, diesem schalkhaft glücklichen Spielen des Windzugs von früh bis abend, dieser reinsten Helle und mäßigsten Kühle, dem gesamten anmutig-ernsten Hügel-, Seen- und Waldcharakter dieser Hochebene"; er erkannte sich in ihr selbst wieder. Auserlesene Stücke seiner Landschaftsmalerei — Riehl rühmt die heroisch-idyllische Stimmung des Gemäldes — geben seinen Eindruck wieder. Die Natur hatte das Opfer der Kultur gerettet. Freilich stand noch das schlimmste Jahr seines Lebens bevor: von Januar 1879 bis Januar 1880. Er zählte 118 schwere Anfallstage; er kam „auf den niedrigsten Punkt meiner Vitalität — ich lebte noch, doch ohne drei Schritt weit vor mich zu sehn". Aber damals wußte er bereits, daß er Herr werden könne über alle furchtbare Not; die Verzweiflung hat ihn nicht wieder so jäh angepackt.

Im Grund ist von seinem späteren Leben kaum noch etwas zu berichten, obwohl es äußerlich viel abwechslungsreicher ist als

der bisherige Lebenslauf. Erbitterter Kampf mit der Krankheit, lange siegreich, zuletzt doch mit seiner Niederlage endend; mächtig dahinströmende Produktion, und unbegreiflich wenig äußerer Erfolg; Entfremdung von den alten Freunden, von Erwin Rohde, von der Schwester. Es ist ein vollkommenes Doppelleben: des Menschen, der in allem, was das Leben zu bieten imstande ist, immer mehr verarmt, und des Denkers, der immer stolzer und kühner vorwärtsschreitet — bis der Abstand beider Existenzen zu unerträglich geworden war und mit dem Gleichgewicht der Mensch wie der Denker zerbrach. Aber auch nicht der arme Dulder in der Pariser Matratzengruft hat heldenhafter dem Verfall des Körpers, den Ansprüchen der Krankheit widerstanden als der Einsiedler von Sils Maria. Und in diese Jahre fällt bei allen äußeren Nöten der zweite Gipfel seines Glücks: die Zeit der Morgenröte „mit dem beseligenden Zuströmen ihrer Entdeckungen“ und ihrer Hoffnungen.

Zu Ostern 1879 legte er die Professur nieder, der seine Gesundheit nicht mehr gewachsen war. Es begann nun jenes rastlose Wanderleben, das die letzten Jahre erfüllt: das Suchen nach dem ihm heilsamen Klima, nach der besten Möglichkeit zum Schaffen. Immer wiederholen sich die alten Erfahrungen: große Hoffnungen knüpfen sich an den neuen Ort, werden durch die Kraft seiner hoffnungsvollen Stimmung zunächst verwirklicht und führen zu neuen Enttäuschungen. Als der gealterte Gutzkow, durch Schlaflosigkeit fast rasend gemacht, einmal von langem Weg übermüdet nur noch ein Bauernhaus zum Übernachten fand, wurde ihm ein Abendessen vorgesetzt, von dem er keinen Bissen herunterwürgen konnte — sonst pflegte er den ganzen Tag zu arbeiten und erst abends eine starke Mahlzeit zu sich zu nehmen. Heut schlief er prachtvoll; und ganz entzückt kaufte er am folgenden Morgen dem verdutzten Wirt das sonderbare Bett ab. Er hat nie wieder darin eine solche Nacht gefunden. Was geistige Anstrengung und Überladung des Magens sonst verhindert hatten, schenkte ihm dieser Abend; das Bett war unschuldig. Auf manchen von Nietzsche erst gepriesenen Ort möchte man die Geschichte anwenden — nicht auf alle; Sils Maria, die

Riviera von Santa Margherita bis Portofino, Turin haben gewiß eigene Kräfte, mehr noch in ihrer Schönheit als in der Atmosphäre. Aber diese Hauptbedingungen genügten ja noch nicht. Der Magen war immer empfindlich gewesen. Ärger und Aufregung führten schon 1872 Erbrechen herbei und machten ihn bettlägerig, ungeeignete Medikamente und Kuren, besonders auch zu starker Gebrauch von Chloralhydrat gegen die Schlaflosigkeit des überanstrengten Gehirns sollen die Disposition verschlechtert haben. An sich war sie wohl nichts als das Symptom eines überhaupt verfeinerten Nervensystems und mußte mit dessen andern Nachteilen getragen werden. Goethe hat auch in Jena und Dornburg für seine Küche fast ängstlich Sorge tragen müssen; und wenn Viktor Hugo nicht der Riese gewesen wäre, der ohne die leiseste kulinarische Differenzierung alles hinunterschlingen konnte, wären vielleicht auch seine poetischen Organe feiner ausgebildet gewesen. Der starke Arbeiter ist auf geeignete Ernährung ganz besonders angewiesen; und sogar Henry Thomas Buckle, der ganze Bibliotheken „verzehrte", fand, ohne seinen Unterricht könne kein weibliches Wesen Tee zubereiten, und war von seinen Dienstboten „nur während der Mahlzeiten gefürchtet". Etwas Krankhaftes liegt also wenigstens in dem empfindlichen Magen noch keineswegs; und daß kurzsichtige Augen bei Überanstrengung schmerzen, ist auch keine Erscheinung, aus der individuelle Schlüsse sich ziehen lassen. Der Augenarzt Gräfe in Halle sagte Nietzsche, er müsse ihm eigentlich für Jahre alles Lesen und Schreiben verbieten — aber ebensogut könne er ihm ja auch gleich das Atmen verbieten! — Überhaupt hat die Schwester in einem eigens seiner Gesundheit und Krankheit geltenden Kapitel mit vollstem Recht auf den unverwüstlichen Grund von Gesundheit und sogar Kraft unter all den schlimmen Anfällen hingewiesen. Neben den „schwächlichen Menschlein", die er im Engadin herumirren sah, war er sich der eigenen körperlichen Überlegenheit wohl bewußt. Sommer 1881 schreibt er einmal: „Mein Aussehen ist vortrefflich, meine Muskulatur infolge meines beständigen Marschierens fast die eines Soldaten, Magen und Unterleib in Ordnung.

Mein Nervensystem ist, in Anbetracht der ungeheuren Tätigkeit, die es zu leisten hat, prachtvoll und der Gegenstand meiner Verwunderung, sehr fein und stark." — Seine Gesichtsfarbe, kräftig gebräunt und ohne Flecken, und seine stramme Haltung verstärkten den Eindruck der Gesundheit; das volle weiche Haar und der dunkelblonde Schnurrbart, vor allem die strahlenden braunen Augen — man muß sich ja keinen kläglichen Neurastheniker vorstellen, sondern einen starken, tapfern, aufrechten Mann, der furchtbare Schmerzen und schreckliche Verringerungen seiner Sehkraft mit unerhörter Tapferkeit ertrug, ja in dem Zählen der Anfälle zuletzt eine Art von melancholischer Sammlerfreude entwickelte.

Hätte er ein epikureisches Leben führen wollen (im herkömmlichen Sinn — nicht wie er sich diesen ihm lieben Philosophen vorstellte!), so hätte er wohl der Krankheit Herr werden mögen. Man wirft sie ihm förmlich vor! man macht aus ihr einen Gegenstand der Anklage wider Nietzsche, statt sie zu beklagen, wie man es bei dem unglücklichen Otto Ludwig tut. Aber diese Krankheit war auf dem Schlachtfeld erworben, in jedem Sinne des Wortes; war ein Zeugnis des Idealismus, der unerschütterlich nicht nach dem Glück trachtete, sondern nach dem Werk. Und deshalb dies rastlose Irren und Zurückkehren und Fliehen: nicht Stätten suchte er, wo er sich wohl fühle — nein Stätten, wo er arbeiten, denken, schaffen könne.

Ich gebe eine kurze Übersicht dieser Irrfahrten, die er doch wenigstens zuerst immer ergiebig zu gestalten wußte — ohne Frucht hat ihn kein Ort lassen dürfen! Die Werke, die wir den einzelnen Stationen seines Pilgerweges danken, füge ich jedesmal bei: Oktober 1880 Stresa; November Genua („Morgenröte", erschienen 1881); Juli 1881 Recoaro, Sils Maria, Herbst Genua („Fröhliche Wissenschaft", erschienen 1882); Messina, Rom, Luzern („Lieder des Prinzen Vogelfrei" zur „Fröhlichen Wissenschaft"); Anfang Mai 1882 Naumburg, Bayreuth, Juni Berlin, Tautenburg in Thüringen, Herbst Leipzig; Januar-Februar 1883 Rapallo („Zarathustra" Teil I; Anfänge seit 1881); Mai Rom, Juni-September 83 Sils Maria (Juni-Juli „Zarathustra" II), Oktober-November Genua, De-

zember 1883 — 1884 Nizza (Januar „Zarathustra“ III), Juni 1884 Venedig, Herbst Sils Maria, Zürich, November Mentone („Zarathustra“ IV begonnen), Nizza (vollendet — Mitte Februar 1885), April 1885, Venedig (1883—84 Niederschriften mancherlei Art; Vorreden), Juni-September Sils Maria, Oktober Naumburg und Leipzig, November Florenz, Nizza (Sommer bis Herbst Umarbeitungen „Menschliches Allzumenschliches“), April 1886; Mai Venedig, München, Naumburg, Leipzig; Juli Sils Maria („Jenseits von Gut und Böse“, Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Geburt der Tragödie“); Herbst Ruta, Nizza („Fröhliche Wissenschaft“ Teil V: „Wir Furchtlosen“; neue Vorreden) — März 87; April Cannobio, Zürich, Chur, Juni-August Sils Maria („Genealogie der Moral“), September-Oktober Venedig, Oktober 1887 bis März 1888 Nizza, April-Mai Turin („Der Fall Wagner“; „Götzendämmerung“); Juni-September Sils Maria („Antichrist“, „Ecco hommo“), Oktober 1888 Turin — wo ihn im Dezember der verhängnisvolle Schlaganfall traf. Von da ab war er in der Obhut seiner Mutter (die 1897 starb) in Basel, Jena, 1890 in Naumburg; dann in der seiner Schwester, in Weimar, wo er am 25. August 1900 verschied.

Ich glaube, dies bloße Nebeneinander der Ortsnamen und Büchertitel ist anschaulich genug. Und nicht bloß für seine Arbeitskraft und Arbeitsnot — auch für sein Herz. Die weiten Reisen nach Naumburg, dessen Klima ihm schädlich war; die Reise im April 1886 nach Leipzig wurden ihm nur von der Liebe und Anhänglichkeit zu Mutter und Schwester, die letzte zu Erwin Rohde diktiert. Und dies gerade in den Jahren, wo er mit ihnen allen zu kämpfen hatte, mit der Mutter, die seine revolutionäre Stellungnahme beklagte wie Ulrich von Huttens und George Washingtons Mütter die ihrer großen Söhne und die ihn ein wenig reizte mit ihrem ständigen Rat: „Bleib doch bei deinen Griechen!“; zu der Schwester, der die „Affäre Lou“ und ihre eigene Heimat ihn zeitweilig entfremdeten; zu Rohde, den er kalt und trocken fand und dem doch der spätere heftige, durch Rohdes Ablehnung Taines keineswegs genügend motivierte Bruch ein Stück Lebensglück kostete. Wer hat

sich von Nietzsche leicht gelöst? Rée, wie Frau Förster hervorhob, ward unproduktiv nach der Trennung, und Richard Wagner selbst sagte ihr einmal die erschütternden Worte: „Seit Ihr Bruder von mir fortging, bin ich allein." Die neuen Bekanntschaften konnten aber auch Nietzsche die alten Freundschaften nicht ersetzen, wenn auch so kluge, liebevolle Beobachter wie (Winter 1883—84) der junge Wiener Gelehrte Dr. Paneth darunter waren — der einzige, der uns über Gespräche Nietzsches eingehendere Niederschriften hinterlassen hat. Einmal schien noch eine große Freundschaft aufzutauchen und wahrlich — Heinrich von Stein wäre ihrer würdig gewesen. 1884 kam der Philosoph und Dichter, der in Wagners Haus Erzieher gewesen war, und den Chamberlain Wagners einzigen Schüler unter den Schriftstellern nennt, nach Sils Maria; mit kindlichem Stolz meldet Nietzsche nach Hause, Stein sei nicht gekommen, um den Engadin zu sehen! Vornehm, tapfer, feinsinnig und künstlerisch wie er selbst mußte der junge Edelmann, mit dem er Briefe schon gewechselt hatte, dem „Einsiedler von Sils Maria" wie ein Geschenk des Himmels erscheinen; wieder erschien die Hoffnung, er selbst könne den idealen Zuhörer und Schüler finden, der er Richard Wagner gewesen war. Aber Stein gehörte doch mehr Wagner — „ach dieser alte Zauberer! noch unsere Jünglinge raubt er uns!", klagte Nietzsche; nach seiner Heimkehr lockerte sich das Verhältnis. Stein ist denn (1887) noch vor Nietzsches Erkrankung gestorben, das schönste Jünglingsbild unserer neueren Literatur seit Novalis.

Ganz anders, ohne erhebende Tragik, dafür aber mit aufregendsten Verwickelungen vollzog sich die Begegnung mit einer andern Persönlichkeit, in der Nietzsche einmal das ideale Publikum verkörpert sah: mit Lou Salomé.

Durch die vielen Veröffentlichungen, die „das Lou-Erlebnis" neuerdings hervorgerufen hat, besonders durch Bernoullis apodiktische, aber nicht dokumentierte Behauptungen ist manches an dieser einzigen unklaren Angelegenheit in Nietzsches Leben, der einzigen auch, in der er unklar war und handelte, nicht heller geworden. Die Animosität der Schwester und Biographin ist begreiflich, aber

natürlich auch als Fehlerquelle zu verrechnen; Frau Lou-Salomé selbst hat sich auf die heftigen Angriffe seit Erscheinen der großen Biographie nicht geäußert. Daß Malvida von Meysenbug, Overbecks und andere für die junge Russin Partei nahmen, ist doch auch nicht einfach mit der Macht von Intrigen und Entstellungen zu erklären.

Was uns einigermaßen beruhigen mag, ist dies, daß das Erlebnis zwar ohne Frage auf Nietzsches Gemüt heftig eingewirkt und seine Menschenverachtung gesteigert hat — soweit er Menschenverachtung besaß, was nicht ganz allgemein behauptet werden darf! —, daß es aber auf seine philosophische und literarische Tätigkeit schlechterdings nicht eingewirkt zu haben scheint. Ich wenigstens kann einen literarischen Niederschlag dieser Dinge im „Zarathustra" etwa, wo er so leicht unterzubringen gewesen wäre, nirgends finden — auch nicht in dem über Gebühr berüchtigten: „Du gehst zu Weibern, Zarathustra? vergiß die Peitsche nicht", selbst wenn die Schwester es nicht, doch wohl allzu harmlos, als Anspielung auf einen Scherz unter Befreundeten erklärt hätte. Es widerstrebte Nietzsches Distanzgefühl, frische Erlebnisse literarisch auszuprägen; auch in diesem Sinn gilt sein Wort: „Das ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinungen erlebt habe."

Was uns hier überhaupt angeht und was mit einiger Wahrscheinlichkeit erzählt werden kann, ist etwa dies.

1882 riefen Malvida v. Meysenbug und Paul Rée Nietzsche auf seiner Rückreise von Messina nach Rom, um ihm „eine Jüngerin vorzustellen, die ungewöhnlich zu seiner ganzen Philosophie paßte". Frl. Lou Salomé aus Petersburg war damals einundzwanzig Jahr alt; eine jener höchst intelligenten, ehrgeizigen und tatlustigen Russinnen, deren Typus für uns Marie Bashkirtseff geworden ist. Offenbar hat sie auf Nietzsche etwa den Eindruck gemacht, den die alten Freunde erwarteten; mit klugen und gebildeten Damen aus der besten Gesellschaft hat er selbst in seiner menschenscheuesten Zeit gern verkehrt, für die Ausländerinnen ein Vorurteil gehegt, und hier ein lebhaftes Eingehen auf philosophische Interessen getroffen. Es scheint, daß er von dieser Bekanntschaft zunächst gar nichts da-

heim verlauten ließ, wahrscheinlich doch weil er einige Eifersucht und unnütze Diskussion befürchtete. In Naumburg gelang es ihm aber nicht, seine Angehörigen für die fremde Freundin günstig zu stimmen. Mit ihr, Rée und dessen Mutter war er in Bayreuth und Tautenburg zusammen; es war eine Art Wiederholung der Sorrentiner Zeit: wieder eine angeregte Vierzahl, eine ältere Dame an der Spitze — aber freilich noch eine jüngere dabei, die mit beiden Herren durchaus harmlos auch ein wenig kokettiert zu haben scheint. Daß auf irgendeiner Seite wärmere Gefühle erwachten, darauf deutet nichts; Nietzsche dachte die Freundin dem jüngeren Freund als Gattin zu. Die Verwandten sahen diese Beziehungen höchst ungern; die Schwester, weil ihr Fräulein Lou mißfiel, die Mutter, weil sie noch schlimmer urteilen mochte; sie soll ein Fluchwort ausgestoßen haben, worauf der Sohn sie verließ und nach Leipzig ging. Dezember 1885 kam es zu einem wahren Bruch zwischen Nietzsche und den Seinen: monatelang soll er die Briefe der Mutter uneröffnet zurückgesandt haben. In Leipzig blieb er mit Rée und Lou in lebhaftem Verkehr.

Was nun unmittelbar der Anlaß zum Bruch auch mit der russischen Freundin war, ist nicht klar. Vielleicht war es einfach die typische Enttäuschung — sie war doch keine ernste Philosophin, wenn auch ihre späteren Schriften sie als vorurteilsfreie Denkerin erwiesen haben, die gerade über das Wesen der Liebe und Freundschaft fast tief zu nennende Anschauungen entwickelt hat. Einflüsterungen halfen gewiß; die Einsamkeit an der Riviera tat, wie Bernoulli meint, das Letzte. Nun analysierte er seine Erwartungen und Erfüllungen, ihr Wesen, ihr beiderseitiges Verhältnis, und schrieb im Frühjahr 1883 an Lous Mutter einen ungemein scharfen Brief: „Meine Schwester und ich — wir haben beide allen Grund, die Begegnung mit Ihrer Frl. Tochter im Kalender unseres Lebens schwarz anzustreichen. Daß wir beide es *sehr gut* mit ihr gemeint haben, steht außer Zweifel.“ Aber wenn er sich hier auch ritterlich mit der Schwester identifizierte — innerlich fühlte er sich von *allen* betrogen; das Wort ist nicht zu stark. Von Rée sagte er

sich gleichfalls los. Aber auch die Schwester fühlte sich verlassen, schrieb hilfesuchend an die Freunde und fand in Frau Overbeck eine Verteidigerin der Lou — ein Gegensatz, der sich bis heute nur zu sehr spürbar gemacht hat. Klatschereien, die mit dem Bräutigam der Schwester zusammenzuhängen schienen — Herbst 1883 hatte sie sich verlobt, — brachten neue Aufregungen und heftigen Briefwechsel zwischen den Geschwistern. Er schrieb an Rées Bruder einen für Paul Rée höchst beleidigenden Brief, wollte es zu einer Pistolenforderung kommen lassen; er verlor seine Würde und Ruhe wie nie im Leben. Schließlich kam er wieder ins Geleise und suchte selbst aus dieser Erfahrung Vorteil zu ziehen: „Er hat mich freier gemacht!" Aber seine Sorglosigkeit im Umgang mit den Nächsten war dahin und ganz ist die alte Vertrautheit mit der Schwester Nietzsche, solang er noch der Alte war, nicht wiedergekehrt. Er entschloß sich, in die Heirat Elisabeths (Frühjahr 1885) zu willigen, so unbegreiflich sie ihm war; und in der Tat — auch sie gesteht, daß sie ihre aufrichtige warme Liebe zu Bernhard Förster unterdrückt hätte, wenn sie geglaubt hätte, ihm noch etwas sein zu können. Paraguay, die Kolonisationsideen, der Antisemitismus — alles das war ihm heftig zuwider. Von ihrer Tüchtigkeit und Unerschrockenheit in der Fremde hörte er gern; aber sein Haupttrost war, daß er sich seit 1883 um so leidenschaftlicher in die Gedankenarbeit an dem geplanten Hauptwerk „Der Wille zur Macht" versenkte.

Er sehnte sich nach einem „Wort der Weisheit" über seine Werke; aber der weiseste seiner Freunde, Burckhardt, antwortete regelmäßig mit ironischer Behutsamkeit; nur „Jenseits von Gut und Böse" „scheint ihm wirklich aufrichtig Freude gemacht zu haben". Rohde blieb Schopenhauerianer und Wagnerianer und urteilte über die letzten Schriften des einst so geliebten Freundes kaum anders als einst Frau Cosima über „Menschliches Allzumenschliches". Richard Wagner gar hatte die Gelegenheit, sich mit Nietzsche auszusprechen, vorübergehen lassen, als er mit ihm gleichzeitig in Sorrent war; kühle Freundlichkeit wahrte die Distanz. Er hatte den „Parsifal" dem Jünger mit der ironischen Unterschrift „Richard

Wagner, Kirchenrat" am selben Tag gesandt, wo bei ihm „Menschliches Allzumenschliches" eintraf: der Zufall selbst sollte die Unversöhnbarkeit der Gegensätze zwischen dem fast bis zum Kirchenglauben positiv gewordenen Künstler und dem zum Skeptizismus bekehrten Psychologen bekräftigen.

Nur im Ausland gelangen noch erfreuliche Anknüpfungen. Über kühle Höflichkeiten des von ihm bewunderten Taine war Nietzsche so beglückt, daß er es darüber zum endgültigen Bruch mit Rohde kommen ließ. „Nein, mein alter Freund Rohde, ich erlaube niemandem, über Mr. Taine so respektwidrig zu reden, wie Dein Brief es tut." Und ein Halbjahr später: „Über Mr. Taine bitte ich Dich zur Besinnung zu kommen. . . . Wer diese Art von strengen und großherzigen Geistern mißversteht (— Taine ist heute der Erzieher aller ernsteren wissenschaftlichen Charaktere Frankreichs), von dem glaube ich nicht leicht, daß er etwas von meiner eignen Aufgabe versteht." Er fühlte sich selbst in dem „Erzieher aller ernsteren wissenschaftlichen Charaktere" verletzt. Es war sein letzter Brief an seinen teuersten Freund.

Wie er unter der Einsamkeit litt, ist kaum auszudenken. Er litt als der im Herzen gütige, ja weiche Mensch, den die Welt wie einen Ausgestoßenen zu behandeln schien; er litt als der starke Prophet, dem die Heerschar fehlte, um die Zukunft für seinen Glauben zu erobern. Nichts ergreifender als diese Klagen des stolzen Herzens. „Es gab wahrhaftig Augenblicke und ganze Zeiten meines Lebens, wo ich einen kräftigenden Zuspruch, einen zustimmenden Händedruck wie das Labsal aller Labsale empfunden hätte — und gerade da ließen mich alle im Stich, auf welche ich glaubte mich verlassen zu können." . . . Später: „Es fehlt nicht an schlechten und verleumderischen Worten in bezug auf mich; es herrscht ein zügellos feindseliger Ton in den Zeitschriften, gelehrten und ungelehrten — aber wie kommt es, daß nie jemand dagegen protestiert? daß nie jemand sich beleidigt fühlt, wenn ich beschimpft werde? — Und jahrelang kein Labsal, kein Tropfen Menschlichkeit, nicht ein Hauch von Liebe."

Er hielt aus mit unsäglicher Tapferkeit; neunzehn Bände hat er in kaum zwanzig Jahren geschrieben — welchen Inhalts! von welcher Form! Aber immer bitterer wurde die Klage des gefesselten Prometheus. Er bringt es zum Höchsten, zur Dankbarkeit gegen dies Leben, das ihm eine höhere Gesundheit gegeben habe — und seine Philosophie. Aber schließlich kam zu der Einsamkeit noch beinahe die äußere Not. Dieser Mann, jetzt der gelesenste Denker unserer Zeit, konnte die Verleger kaum bestimmen, seine Werke an den Tag zu geben! mußte die Drucklegung durch die von 500000 Gesangbüchern verzögert, die Vertreibung durch die Lässigkeit insbesondere des Verlegers Schmeitzner eher gehindert als gefördert sehn. Kaum besaß er, der immer nur gerade was er brauchte besaß (und auch das nur infolge der nobeln Pensionierung von Basel!), noch die Mittel, seine letzten Werke erscheinen zu lassen. . . .

Endlich erlebte er, wie Schopenhauer im Alter, die Vorzeichen der erstrebten europäischen Wirksamkeit. 1886 hielt Georg Brandes an der Universität Kopenhagen einen Vorlesungszyklus über Friedrich Nietzsche und seinen „aristokratischen Radikalismus“ — das gescheiteste Wort, schrieb Nietzsche, das er noch je über sich gehört habe. In Deutschland hat ein Mann vom Range Kuno Fischers noch 1893 seine Darstellung Schopenhauers mit Scherzen über den philosophischen Akrobaten geglaubt würzen zu sollen, ungewarnt durch die von ihm selbst vermeldete ursprüngliche Aufnahme Schopenhauers vor den „Philosophieprofessoren“. . . . Nietzsche war über Brandes' Tat sehr glücklich; aber es war zu spät. Schon war eingetreten, was kaum unterbleiben konnte: der Mangel an Wirkung, an Anerkennung, an Möglichkeit der Diskussion war zu einer krampfhaften Selbstbewunderung umgeschlagen.

Dazu nun die ungeheuere Produktion gerade der letzten Jahre, die immer noch gesteigerte Vereinsamung — ungünstige klimatische Einwirkungen.

Im Dezember 1888 traf ihn ein Schlaganfall. Er stürzte bei einem Ausgang in der Nähe der Wohnung — als sollte sich das Unglück des Vaters äußerlich wiederholen — und vermochte

sich nicht wieder zu erheben. „Sein Hauswirt findet ihn und führt ihn mit großer Mühe nach seiner Wohnung hinauf. Ziemlich zwei Tage lang hat er dann, fast ohne sich zu rühren und ohne ein Wort zu reden, auf dem Sofa gelegen. Als er aus diesem lethargischen Zustand erwachte, zeigten sich deutlich die Spuren geistiger Erregung und Verwirrung: er sprach laut mit sich selbst, sang und spielte ungewöhnlich viel und laut, verlor den Begriff für den Wert des Geldes, bezahlte Kleinigkeiten mit zwanzig Franken und mehr; er ist aber dabei ausgegangen." „In jener Zeit beschrieb er auch einige Blätter mit seltsamen Phantasien, in denen sich die Sage des Dionysos-Zagreus mit der Leidensgeschichte der Evangelien und den ihm nächststehenden Persönlichkeiten vermischte: der von seinen Feinden zerrissene Gott wandelt neu erstanden an den Ufern des Po und sieht nun alles, was er jemals geliebt hat, seine Ideale, die Ideale der Gegenwart überhaupt, weit unter sich. Seine Freunde und Nächsten sind ihm zu Feinden geworden, die ihn zerrissen haben. Diese Blätter wenden sich gegen Richard Wagner, Schopenhauer, Bismarck, seine nächsten Freunde: Professor Overbeck, Peter Gast, Frau Cosima, meine Mutter und mich. Während dieser Zeit unterzeichnete er alle Briefe mit „Dionysos" oder „der Gekreuzigte". Auch in diesen Aufzeichnungen sind noch Stellen von hinreißender Schönheit, aber im ganzen charakterisieren sie sich als krankhafter Fieberwahn ... Einige dieser von meinem Bruder mit ‚Dionysos' oder ‚der Gekreuzigte' unterschriebenen Briefe beunruhigten H. Prof. Overbeck in Basel auf das äußerste und veranlaßten ihn, in der ersten Woche des Januar 1889 nach Turin zu reisen." Die geistige Erkrankung lag deutlich zutage. Overbeck raffte zusammen, was von Manuskripten der Rettung wert schien; die Hauptsache war, den Kranken zu retten. Er nahm ihn nach Basel in eine Anstalt; die Mutter holte ihn dann nach Jena in die Klinik Binswangers, dann nach Naumburg. Nach einer kurzen Periode des Tobens war er still und freundlich; seine außerordentliche Reinlichkeit blieb ihm in der Krankheit und in seinem weißen wallenden Rock sah er wie ein Priester aus. Er

hörte noch gern Musik; auch beim Vorlesen sagte er wohl: „Das war schön!“ Gegen Mutter und Schwester war er von zärtlicher Dankbarkeit; auch wenn Wagner erwähnt wurde, sagte er: „Den habe ich sehr geliebt.“ Wenn die Schwester es nicht vermochte, das heitere Gesicht zu zeigen, das ihm Bedürfnis war, sagte er wohl: „Warum weinst du, meine Schwester? — wir sind doch glücklich!“ So hab ich ihn selbst noch gesehn, mit freundlichem Lächeln die lieben Worte der Schwester erwidernd. Die bekannte Zeichnung von Olde, „Friedrich Nietzsche in seinem letzten Lebensjahr, auf seiner Veranda der sinkenden Sonne nachschauend“ gibt ein überzeugendes Bild von diesem sanften Ausgang.

Aber auch dies bei aller herzzerreißenden Tragik doch durch die Pflege, die er fand, durch die Sanftmut seines Absterbens fast tröstliche Ende hat der Kampf nicht verschont. Es war in der Ordnung, daß man nach dem Ursprung der Krankheit fragte, und wann sie wohl begonnen habe; aber dasjenige Maß von Vornehmheit und Ruhe, das diese Frage am Krankenbett wenn eine verlangte, hat leider gerade bei den ärztlichen Untersuchern oft gefehlt. Es wäre kein Grund, mit pharisäischem Hochmut auf Nietzsche einen Stein zu werfen, wenn wirklich seine geistige Erkrankung auf eine luetische Ansteckung zurückgehen sollte, wie bei dem armen, von Nietzsche sehr hoch gestellten Maupassant. Hat doch ein junger Dichter, Georg Herrmann (in der „Nacht des Dr. Herzfeld“) gemeint, nur die Verzweiflung solcher Erkrankung habe den Nietzsche und Maupassant die ganze Tiefe ihrer Menschenkenntnis geschenkt. Nietzsche hat nie ein Keuschheitsgelübde abgelegt; und jedermann weiß, daß die erste, daß die einzige Berührung verhängnisvoll sein kann. Tatsächlich aber spricht nicht nur aus all seinen Schriften ein Geist von seltener Keuschheit, sondern diese Eigenschaft wird uns von den verschiedensten Seiten bezeugt. Deussen glaubt versichern zu dürfen, daß Nietzsche nie ein Weib berührt habe; und weshalb hätte ihm unmöglich sein sollen, was so manchem ganz in seiner Arbeit lebenden Gelehrten, so manchem frommen Mönch, was Sir Isaac Newton möglich war? Jedenfalls ist

Bernoullis Erzählung von einem längere Zeit währenden Liebesabenteuer, dessen Schein Rée auf sich genommen habe, zu abenteuerlich, um gerade diesem Gewährsmann auf sein bloßes Wort hin geglaubt zu werden. Haben doch andere sogar gemeint, gerade die sexuelle Enthaltsamkeit habe das Unglück verschuldet. Auf jeden Fall aber durfte am wenigsten ein Mann, der sich als Vertreter der reinen Forschung aufspielte, mit so unerhörter Frivolität und so wenig begründeter Bestimmtheit sein Urteil aussprechen; mit derselben Frivolität und derselben Unfehlbarkeit, mit der er die lächerlichen Behauptungen seines Misogynen-Pamphlets in die Welt schleuderte. Wenn aber andere Psychiater die Behauptung von Möbius mit dem Satz stützen, progressive Paralyse gehe immer auf solche Krankheit zurück, so scheint es gerade nach der Wahrnehmung des bekannten Berliner Nervenarztes Ziehen, daß seine Krankheitsform auffallende Eigenheiten zeigte, vielleicht überhaupt keine typische Paralyse war.

Die Schwester hat den übertriebenen Gebrauch von Schlafmitteln für die Ursache gehalten, andere die geistige Überanstrengung allein. Die materialistische Doktrin, in der jede geistige Erkrankung auf körperliche Ursachen zurückgeführt werden mußte, herrscht ja nicht mehr unumschränkt; es wäre wohl möglich, daß man einmal auch solche rein geistigen Ursachen anerkennen würde. Am meisten unter seinen ja leider nur zu zahlreichen Leidensgenossen scheint mir Jonathan Swift vergleichbar, den gleichfalls die beherrschte Leidenschaftlichkeit seines Wesens, enttäuschter Ehrgeiz, einsame Lebensführung zu jenem — freilich bei ihm noch von wilden äußeren Schmerzen begleiteten — langsamen Absterben geführt hat — ein großer Schriftsteller und ein machtvoller Kämpe wie er, rücksichtslos und tapfer, und bis zuletzt voll treuer Zärtlichkeit für die wenigen, die er liebte, wie er.

Und so scheitern wir auch mit der Frage, ob dies traurige Ende sich verhüten ließ. Wenn ein Praktiker von der weitreichenden Erfahrung seines Jenenser Arztes Binswanger eingestand, daß über die Anfänge der Krankheit Bestimmtes sich nicht aussagen lasse — wo ist der Punkt, an dem unser Wunsch, ihn gleichsam nach-

träglich vor seinem Schicksal zu behüten, ansetzen könnte? Man mag sich wohl vorstellen, daß ihm gerade das zum Verhängnis wurde, was sonst als höchstes Glück gerade des Künstlers und Denkers gepriesen und mehr noch erwünscht wird: die völlige Freiheit, seinem Beruf zu leben. Wenn Amtsgeschäfte ihn auf Zeit der unablässigen Anstrengung entzogen hätten; wenn Weib und Kinder gesunde Störung in die Unermüdlichkeit seiner geistigen Arbeit gebracht hätten ... Nietzsche war kein Ehefeind, und wenn er auch mit vielen der Ansicht huldigte, der Philosoph solle unbeweibt sein — wie der katholische Priester —, so hat er doch in den achtziger Jahren den Gedanken einer Vernunftehe ernstlich erwogen, sich das Bild der klugen, tüchtigen und feinen Frau ausgemalt, die sein Haus führen könnte, Heiratsvorschläge von Malvida und anderen Freundinnen lächelnd angehört. Schließlich blieb eine Heirat unmöglich, schon weil ihm seine Ungebundenheit zu lieb war; gewiß auch weil sein zartes Gewissen keine weiche Seele mit der Last der Sorge für seine kranken Stunden und Tage bedrücken wollte. Und war er nicht doch im Recht? Vielleicht ein oder zwei Jahr mehr wären ihm vergönnt gewesen, und ein seelisches Behagen, nach dem der Heimatlose schrie; aber in den wenigen Jahren, die er ausnützte bis zum letzten Grunde, hat er mehr geschaffen, als gerade ihm sonst möglich gewesen wäre. Der arme Otto Ludwig, von Frau und Tochter mit zärtlicher Liebe umhegt — wie wenig hat er seiner Krankheit abringen können, wie unendlich viel der einsame Nietzsche der seinen! Und ein Amt? ob nicht schon der Verdruß der Alltagsplagen ihm teurer zu stehn gekommen wäre als die Aufregung und der Ärger in den wechselnden fremden Quartieren?

Vor allem: bei Naturen, die so wie er Natur waren, sollen wir die innere Notwendigkeit respektieren, die Verwandtschaft von Charakter und Schicksal. So hat er sich das Leben aufgebaut; nicht das Äußerste voraussehend, darauf aber gefaßt, daß sein Werk sein Leben verzehren werde. Und so hat er sein Glück in dieser Leidenschaft der Arbeit gefunden, in diesem Wandeln am jähen Abgrund, in dem

Kampf mit der Krankheit und mit der Welt. In Ketten zu tanzen hat er gelernt. Wer will abwägen, ob das unsägliche Glück jener ekstatischen Momente, in denen die Erkenntnisse ihm zuströmten, daß er sie kaum bergen konnte, mit solchem Ende zu teuer bezahlt waren?

Und so darf man auch nicht sagen, sein Leben sei Fragment geblieben. Sein Werk blieb es — das letzte große Buch blieb ungeschrieben; „der Lieder tiefstes nimmt er mit herab". Aber ob es das tiefste wirklich geworden wäre? Sein Letztes hatte er doch wohl schon gegeben; lieber sehen wir ihn im Umstürzen seiner Meinungen enden als im matten Wiederholen. Sein Ziel aber war nicht ein Buch; sein Werk war nicht ein bestimmter Erfolg. Der unglückliche Weininger mochte sich erschießen, als er erkannte, vergeblich habe er mit der Warnung vor dem Weib Weltheiland werden wollen. Nietzsches Werk liegt in der Unablässigkeit seines Schaffens selbst, in der Unfähigkeit zu ruhen. Nicht in der Ermattung, in der höchsten Anspannung traf ihn der Blitz, wie den allzu kühnen Kapaneus der des Zeus. Sein Leben hatte den Gipfel erreicht; er brauchte es nicht zu erleben, daß er sank. Wäre es schöner gewesen, so zu scheiden, wie Gabriel d'Annunzio es sich aussuchte?

Ach daß ihm nicht vom Schicksal,
Das er in einem jeden
Geschehnis mit also
Freudiger Liebe liebte,
Gegeben ward, mitten im Kampf zu sterben!
Aufrecht zu sterben und bereit
In dem schwersten Durchbruch,
Den Bogen spannend,
Den lichten, gewichtigen,
In dem letzten Pfeilschuß,
Den großen Bogen des Odysseus
Mit dem Nerv, der schwirrt,
So wie die Künderin, die Schwalbe, schwirrt;
Den nur ein einzelner
Gegen die Schar
Der zahllosen spannt.



Mezzotinto Bruckmann

FRIEDRICH NIETZSCHE

STATUETTE VON ARNOLD KRAMER (I.. 1898 NACH DEM LEBEN MODELLIERT)

H Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

VI.

Das Studium.

Zu dem Zeitpunkte, der die Bedingungen der ganzen Existenz bestimmt, und dem Leben, das im einzelnen die Voraussetzungen des Wirkens formt, tritt als weitere persönliche Voraussetzung das Studium, das für Inhalt und Art wie der Arbeiten so des ganzen Denkens gewisse Normen hergibt.

Das Studium eines ernsten und großen Geistes ist keine beliebige Ausfüllung von Zeit mit zweckdienlicher Tätigkeit, kein Abarbeiten eines bestimmten Pensums; sondern es ist die individuelle Art gerade dieser Persönlichkeit, auf dem Wege des Lernens sich einen möglichst großen Teil der Welt anzueignen. Dabei versteht es sich von selbst, daß der „individuellen Art" Grenzen gesetzt sind durch die Notwendigkeit des Lernens selbst. Es gibt keinen besonderen Weg zur Grammatik für die Könige und auch der berühmteste Schnelläufer mußte als Kind erst gehen lernen. Aber schon in der Auswahl des zu Erlernenden zeigt sich Eigenart, mehr noch in der Art der Aneignung und Verwendung. Für Nietzsche kommen vorzugsweise drei Provinzen in Betracht: Philologie, Philosophie, Kunstlehre, diese dritte mit den andern beiden fast untrennbar zusammenhängend. Die Philologie war sein äußerer, die Philosophie sein innerer Beruf; beide verband die Kunstlehre. Andere Fächer, wie die Geschichtswissenschaft, die Soziologie, die Rechtsgeschichte, hat er nur als Hilfswissenschaften benutzt. Das ganze große Gebiet der Naturwissenschaften hat er allzusehr vernachlässigt; als er zu Rohde nach Leipzig fuhr, hörte er ein paar Vorlesungen, und eine Zeitlang hat er sich mit dem Gedanken getragen, in Wien oder München ein paar Semester lang nur naturwissenschaftliche Vorlesungen zu besuchen. Es ist nicht dazu gekommen; und schwerlich hätte es ihn weit gefördert.

Denn Nietzsches Art zu lernen ist in der Tat eine eminent persönliche. Von dem Lehrer übernimmt er vor allem, und zum Teil ausschließlich, die Methode, d. h. die Kunst zu lernen; den Lernstoff selbst eignet er sich fast nur durch Bücher an. Wir erfahren wenigstens nicht, daß irgendwelche Vorlesungen auf ihn besonderen Eindruck gemacht hätten; wohl aber hat das unzweifelhaft Ritschls Unterricht getan — gerade weil er der berühmte Meister der Methode war. Nun gilt das zwar im großen und ganzen für begabtere Schüler überhaupt; wie denn der Lehrer nicht eine hohle Röhre sein soll, durch die hindurch frühere Forscher ihr Wissen auf den Studenten schütten, sondern ein lebendiges Vorbild des Suchens und Findens. Aber bei Nietzsche scheint die optische Lernmethode, wenn man sie so unterscheiden will, vor der akustischen von allem Anfang an einen beträchtlichen Vorsprung gehabt zu haben. Dabei mag ein wenig jugendlich-studentischer Hochmut mitspielen, etwas auch, daß die Professoren in Bonn und Leipzig mit Ausnahme Ritschls gerade für diesen Studenten nicht die richtigen waren — gegen Otto Jahn war er schwerlich nur durch Ritschl gestimmt. Aber im ganzen liegt sicher eine tiefere Ursache zugrunde: das Bedürfnis, den Dingen und vor allem den Autoren selbst so nah zu kommen wie möglich; die Abneigung gegen Mittelspersonen.

Nun darf man die Nachteile dieser Art nicht verkennen. Man pflegt zu sagen, nichts sei wichtiger, als daß der Schüler mit eigenen Augen zu sehen lernt — aber er muß es eben lernen; Goethe hat es erst in Rom gelernt. Und wer von allem Anfang an „mit eigenen Augen sehen" will, gerät in Gefahr, vieles nicht zu sehen, worauf seine Augen nun einmal nicht eingestellt sind. Ein wenig farbenblind sind wir alle und müssen auf die Komplementärfarben zu unserm Rot oder Grün erst aufmerksam gemacht werden.

In der Tat ist das, was man „wissenschaftliches" oder auch „methodisches Autodidaktentum" nennen könnte, bei Nietzsche namentlich in seinen Nebenwissenschaften nicht ganz zu verkennen. Er faßt in einem Autor mit genialem Blick schnell das Wichtigste und Bezeichnendste auf, neigt aber dann dazu, jede Einzelheit in dem

Licht dieses ersten Eindrucks zu sehen. — Es gehört ferner zu den wichtigsten Pflichten und Vorzügen des Lehrvortrags, daß er den Hörer lehrt, denselben Gegenstand von verschiedenen Seiten zu betrachten, während man beim Selbststudium auf dem Standpunkt stehen zu bleiben pflegt, den man von Haus aus einnimmt. Nietzsche, der die Probleme zu wenden und neu anzufassen nicht müde wird, der durch Hinzulernen seine Einzelkenntnis unaufhörlich vertieft, hat gegenüber den Eindrücken, die er aus dem ersten Studium gewann, häufig die wissenschaftliche Pflicht periodischer Revision versäumt — freilich, in welchem Punkt sind wir mehr als in diesem allesamt Sünder! Er hat seine Stellung z. B. zu Sokrates wiederholt gewechselt, das ist gewiß richtig; aber der Sokrates, den er bald als den Verderber der höchsten Kultur ansah und bald (gewiß mit viel mehr Berechtigung) als den Bahnbrecher der höchsten Kultur, je nachdem ob er die Kunst oder die Wissenschaft zum eigentlichen Kennzeichen der Kultur machte — dieser Sokrates blieb immer derselbe. Freilich ist nicht bloß für den Autodidakten die geringe Fähigkeit im einzelnen umzulernen charakteristisch: eine Natur wie die Nietzsches würde schon durch die geniale Ungeduld, die die Bausteine zu immer neuen Bauten zusammenfügen will, an einem häufigeren Behauen der einzelnen Stücke verhindert worden sein.

Noch ein anderer Mangel von Nietzsches Lernvermögen hängt mit den stärksten Kräften seines Wesens untrennbar zusammen. Sein Gefühl, seine ästhetische Empfindung, sein Geschmack haben starken Einfluß nicht bloß auf den Grad seiner Aneignung — das haben sie bei jedem fühlenden Menschen, der nicht eine wissenschaftliche Bürokratenseele ist, ein automatischer Registrierapparat —, sondern auch schon auf die Auswahl. Gewisse Provinzen seines Studiums, die wohl von Bedeutung gewesen wären, scheint er nie vollständig durchwandert zu haben; etwa wie Jacob Grimm, bei dem (wie bei Goethe) das individuelle Gefühl sich wieder bis zum wissenschaftlichen Allgefühl gehoben hatte, von seinem Bruder Wilhelm vermutet, er möge Otfrieds Evangelienbuch nie ganz durchgelesen haben — ein sprachlich unschätzbares, freilich aber poetisch

dürftiges Denkmal. Der Forscher hat aber nun einmal nicht in demselben Grade wie der Künstler das Recht seines Geschmackes: Kunst beruht auf Auswahl, Wissenschaft auf Vollständigkeit.

Wenn man dagegen von einem Mangel systematischer Lernarbeit spricht, so ist das teils objektiv falsch, teils subjektiv ungerecht. Objektiv falsch, denn seine klassizistischen Studien waren so angelegt, daß er jederzeit die Kenntnisse zur Hand hatte, die er brauchte — das heißt eben, sie waren systematisch angelegt; und so hat er sich für die Vorlesungen, die doch nicht bloß für so junge Professoren eine höhere Form des Lernens vorstellen sollen, einen streng durchdachten Zyklus zurecht gemacht. Ebenso hat er sich später eine systematisch geordnete Liste zu lesender philosophischer Werke angelegt. Die Gründlichkeit seiner Vorbereitung hat eben erst ein Sachkenner wie Otto Crusius (vor dem zweiten Band der „Philologica") gewürdigt. — Und dann: was versteht man überhaupt unter einem systematischen Arbeitsplan? Ein umfassender Arbeitsplan, der lediglich eine Enzyklopädie sozusagen von der hohlen Seite aus aufzeichnet, ist doch nur einem unreifen Geist zuzumuten — solch eine Liste hat Nietzsche beim Abgang von der Schulpforte zusammengeschrieben. Und selbst mit individueller Begrenzung einen nach objektiven Gesichtspunkten geordneten Plan der Lebensarbeit für die ganze Existenz von vornherein festzulegen, dürfte nur Naturen gelingen, deren Genie wirklich nur im Fleiß und noch einigem Scharfsinn besteht, wie Henry Thomas Buckle und wohl auch selbst Herbert Spencer.

Nietzsches Art zu arbeiten ist im übrigen, wie die jedes Menschen, der eben zu lernen lernt, in zwei Perioden zu sondern: die der vorläufigen Aneignung und Vorbereitung und die der selbständigen Verwertung und Verarbeitung. Es mag sein, daß er zu rasch in die zweite getreten ist; es geschah in den ersten Basler Jahren, mehr durch den Drang nach eigenem Schaffen als durch die Pflichten des Amts veranlaßt. Er ist dann so vorgegangen, wie jede echte Forschernatur vorgeht, wie es z. B. von sich eine vorbildliche Forschernatur wie Hermann Helmholtz ausgesagt hat: durch die „Neugier"

ließ er sich treiben, das heißt durch irgendein ihn beunruhigendes Einzelproblem, dem er auf den Grund zu kommen suchte. Mag man das wieder „aphoristisch" nennen, so gilt doch auch hier Goethes Spruch:

Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten,

wobei nicht gefordert wird, daß man pedantisch die Windrose abschreitet. Die Einzelprobleme finden sich zu einer Gesamtheit zusammen; oder, um die Sache tiefer von innen her anzufassen, es liegt ein systematisches Vorgefühl zugrunde, das eben nach und nach wichtige Punkte, prägnante Momente aufgreifen läßt.

Über das unendlich wichtige Problem der Stoffwahl fehlen uns wie für die Kunst so für die Forschung noch fast alle Untersuchungen; auch die von Wilhelm Ostwald etwas hastig und laut unternommene „Biologie der Genies" hat diese Frage nur gestreift. Klar ist aber wohl, daß es für geniale Persönlichkeiten eine „Stoffwahl" im groben Sinne des Wortes so wenig gibt wie etwa für einen echten Dichter eine Überlegung darüber, in welchem Versmaß er ein Gedicht abfassen soll. Jeder echte Forscher hat seine Probleme — oder vielleicht: sein Problem. Und die Probleme Nietzsches mag man vielleicht, wiederum vielleicht!, unter die Formel bringen: was lehrt die Geschichte der menschlichen Kultur über die Möglichkeiten einer höchsten Kultur? Mit andern Worten: Nietzsches wissenschaftliche Arbeit ist, erst unbewußt und dann bewußt, nur Vorbedingung und Vorbereitung auf sein eigentliches Lebensziel: die Wirksamkeit eines Bildners der Menschheit.

Wer hierin eine Herabsetzung seiner Forschertätigkeit sieht, möge sich damit trösten, daß noch jedem großen Forscher der Wunsch erwachsen ist, seine geistigen Eroberungen für sein Volk oder für die Welt nutzbar zu machen. Naturen von einem reineren Wissensdrang, von einer (im Kantischen Sinne) weniger „interessierten" Freude an der Entdeckung als solcher sind nicht zu denken als Jacob Grimm und Alexander von Humboldt; und doch wird jener im Alter immer mehr zum gesetzgebenden, in das Sprachleben

eingreifenden Schulmann höchsten Stils, und dieser zum Organisator des wissenschaftlichen Weltbetriebs.

Im übrigen scheint es uns kümmerlich, zwischen der Wirksamkeit des Forschers und Bildners Wertunterschiede einführen zu wollen. Eine groß gedachte Forschung ist Tat, und eine groß angelegte Erziehung ist Geist; Nietzsche aber war es gegönnt, beides sein eigen zu nennen.

Aus dieser ihm von vornherein innewohnenden Richtung also bestimmt sich Auswahl und Gang seiner Studien. Was lehrt die Geschichte der menschlichen Kultur über die Möglichkeiten einer höchsten Kultur? Um hierauf zu antworten, ist also zunächst die Geschichte der menschlichen Kultur (welcher Begriff mit dem der „Kulturgeschichte" im üblichen Sinn sich nicht ohne weiteres deckt) selbst in Angriff zu nehmen, und zwar zuerst, soweit sie die höchste Kultur selbst darstellt, d. h. bei den Hellenen und ihren römischen Schülern; und die Wissenschaft, die hiervon unterrichtet, ist eben die klassische Philologie, vor allem in ihren Zweigen als Literatur- und Philosophiegeschichte des Altertums. Weiterhin ist die Frage zu beantworten — oder doch mindestens zu stellen, wie diese Völker selbst eine solche Höhe der Kultur ermöglicht haben? was zur Kulturgeschichte im herkömmlichen Sinn und zur historischen Psychologie führt. — Wenn nun aber zunächst die Überlieferung und die eigene Empfindung das Urteil vorausnahmen, die antike Kultur sei eben die höchste, so ist das nun erst zu untersuchen. Was ist Kultur? wie bemißt man den Wert einer Kultur? Fragen, die nur vom Boden der Philosophie aus zu beantworten sind. Und als ein Zweig der Philosophie, die wegen ihrer besonderen Bedeutung für diese Probleme besonders durchgearbeitet werden muß, tritt nun die Ästhetik hervor; indem sie sich aber mit der Kunstgeschichte als der Darstellung der wichtigsten Kulturleistungen verbindet, wird die Kunstlehre zu einem den beiden andern nahezu gleichberechtigten Gebiet der Forschung. Wobei natürlich nicht an eine genau abzugrenzende Folge in der Zeit zu denken ist; vielmehr durchdringen die drei Problemwelten sich frühzeitig, packen mit wechselnder Energie

Nietzsches Hauptinteressen, ohne daß doch eine jemals ihn ganz verließe. Auch nicht die Philologie!

Das möchte zuerst wundernehmen. Denn mit welch leidenschaftlicher Heftigkeit, mit welch bitterem Hohn hat schon der Student und noch der fertige Denker sich oft über die Philologie, öfter über die Philologen ausgesprochen! Ich könnte ein paar besonders charakteristische Urteile hierherstellen, ziehe es aber bei dem üblichen Mißbrauch solcher Einzelstellen vor, mit Crusius auf einen anderen Ausspruch hinzuweisen: „‚Die beiden großen Gegnerinnen allen Aberglaubens, Philologie und Medizin‘ — so heißt es noch in einem der radikalsten Werke jener Jahre, in denen für ihn die Götzen- und Götterdämmerung anbrach."

Ich möchte deshalb nicht etwa nur, weil ich selbst der gegenwärtig am meisten gescholtenen Zunft anzugehören die Ehre habe, sondern einfach aus dem Bedürfnis der richtigen philologisch-psychologischen Deutung heraus aus all jenen harten Worten nicht eine Verurteilung der Philologie selbst herauslesen — sondern eben nur der üblichen, durchschnittsmäßigen, unterdurchschnittsmäßigen Philologie, die eben seinen eigenen Anforderungen so wenig genügte wie etwa die Alltagsmusik oder Alltagsphilosophie. . . . Nietzsche nahm den Begriff der Philologie in allerursprünglichster Meinung: als Liebe zu dem *λόγος*, dem „Sinn", dem, was ein Autor oder ein Buch nicht bloß unmittelbar, sondern mehr noch mittelbar sagt. Der Philolog, meinte er, solle sich nicht auf das „Erkennen des Erkannten" beschränken (was Böckh für seine Aufgabe hielt); nicht auf die Kunst, die uns erhaltenen Denkmäler des Altertums richtig zu lesen und zu verstehen; sondern er solle gleichzeitig ein jedes als einen Buchstaben in der großen Inschrift auf dem Tempel des Altertums deuten und verständlich machen. Mit andern Worten: schon in seine Auffassung der Philologie selbst drängten sich unbemerkt philosophische und historisch-praktische Interessen. Denn in der Tat haben wir mit jener beschränkteren Aufgabe schon mehr als genug zu tun; und das einfache Verständnis eines Dichters, eines modernen sogar, ist so einfach nicht, daß es nicht schon die ganze Arbeit eines

ganzen Mannes erforderte. Schließlich ist aber die Gesamtarbeit der Menschheit so geordnet, daß jegliche ernste Tätigkeit Vorbedingung und Vorstufe einer andern wird. Es mag wiederum sein, daß Nietzsche auch hier zu rasch zu der zweiten Stufe aufstieg, zu früh verarbeiten und schaffen wollte; denn auch die Philologie war eben seinem inneren Menschen nur Mittel zum Zweck.

Wieweit Nietzsche zum Philologen geboren war, darf ich nicht zu entscheiden wagen. Zwei der berühmtesten Philologen unserer Zeit haben ihm den Beruf hierzu so gut wie völlig abgesprochen; ein dritter hervorragender Philolog hat dagegen seinen philologischen Scharfsinn gerühmt, ein vierter die großen Gesichtspunkte und viele Feinheiten im einzelnen. Von seinen Entdeckungen auf philologischem Gebiet hat die speziellste (und älteste), die sich auf die Quellen der Philosophiegeschichte des Diogenes Laertius bezieht, allgemeine Anerkennung gefunden. Eine zweite und bedeutsamere, die des „Dionysischen“ im Hellenentum, ist wohl ebenfalls überwiegend angenommen worden, doch vielleicht noch mehr von Laien als von eigentlichen Sachkennern. Was endlich seine Etymologien anbetrifft, so sind sie gewiß nicht einwandfrei; aber an einwandfreien Etymologien ist auch in der Fachwissenschaft nicht eben ein Überfluß vorhanden.

War es nun also vielleicht mehr die Schönheit der antiken Kultur als der Reiz ihrer Erforschung, was ihn (wie viele der Besten) mit dem Studium der Philologie beginnen ließ, so werden doch insgeheim andere Motive mitgewirkt haben. Seine Seele, von dem Konflikt des ethischen und des ästhetischen Gesichtspunkts bedrängt, suchte nach einer Zeit, die beide versöhnt habe, und glaubte sie zu finden, wo Goethe und Schiller sie zu finden glaubten. Von vornherein aber trug er die Empfindung seiner Zwiespältigkeit auch in dies Ideal: er glaubte nicht mehr an die *eine* untrennbare Schönheit der Antike, sondern nahm Absteigen, ja eigentliche Decadence schon in ihr selbst wahr. Aber auch diesen umstürzenden Elementen wußte seine Seele einen großen Reiz abgewinnen, weil er in ihnen das erste Hervortreten der Kritik erblickte, und selbst eine kritische Natur war. Dann war das Verführerische des Rätsel-

lösens selbst — gerade Ritschl hatte bestritten, daß es unlösbare Probleme gebe, so schwere auch da seien. Und endlich mußte seiner künstlerischen Natur auch die τέχνη, die Kunstform der philologischen Methode, wie die großen Meister sie entwickelt hatten, eine Freude sein. Ist doch von den Philologen jene Kunst systematischen Fragens und Antwortens zuerst ausgebildet worden, die sie jetzt als „naturwissenschaftliche Methode“ von ihren Schülern lernen sollen!

Wie viel stärker ihn solche inneren Motive und Verwandtschaften bestimmten als äußere Einflüsse, das zeigt sich in einem charakteristischen Umstande: Friedrich Ritschl hat seine größten Erfolge auf dem Gebiet der lateinischen Philologie errungen, die aber gerade Nietzsche fast ganz beiseite ließ; und als Erforscher der älteren Denkmäler, während es Nietzsche eher zu den spätesten hinzog. Jene Züge, die ich schon hervorgehoben habe, verbinden ihn mit Ritschl: Lust an der Schwere des Problems, am Kampf, an der eleganten Darstellung. Themata ließ er sich von ihm geben, Richtlinien fürs Leben nicht. Aber auch seine philologischen Freunde haben Anregungen selbst als Philologen mehr empfangen als gegeben. Er hat Deussen auf Schopenhauer hingewiesen und ihn so auf die Bahn gelenkt, auf der er, auch er Philolog und Philosoph zugleich, der erste streng wissenschaftliche Interpret indischer Philosophie werden sollte; er hat Rohde die Richtung auf Religionsgeschichte und vielleicht auch die auf die antike Kunstlehre gegeben, so daß wir zwei der berühmtesten neueren Werke klassischer Philologie: Rohdes „Griechischen Roman“ und vor allem seine „Psyche“ ihm mitverdanken. Womit natürlich der Bedeutung dieser Werke und der Originalität ihres Schöpfers ja nichts abgemindert werden soll.

Zwei Typen von Philologen aber sind ihm immer fremd geblieben, und sie meint sein, freilich ungerecht verallgemeinernder, ungerecht auch verdächtigender Spott. Es ist einerseits der Schulphilolog im niedern Sinne, der eben nur wissen will, was er für die Schule braucht, und dies ebenso maßlos überschätzt, wie er anderes vernachlässigt; andererseits der „Begeisterungsphilolog“, wie ich ihn nennen möchte, der aus dem Anblick der großartigen

Nüchternheit und heroischen Sachlichkeit antiker Kunst und Wissenschaft nur hochtönende Phrasen zu profitieren weiß; Nietzsche war geneigt, unsern unvergeßlichen antikisch frommen Ernst Curtius dieser Gruppe zuzuweisen.

Mit alledem ist seine „Stoffwahl" gegeben. Im Mittelpunkt stehen von Anfang an drei Hauptprobleme: Homer, die antike Tragödie und die Entstehung der antiken Philosophie, von denen man wenigstens die beiden ersten wohl schlechtweg als die Zentralprobleme der griechischen Philologie bezeichnen darf. Dagegen stehen für den Philologen Nietzsche zurück: die griechische Prosa (auch Platon; seine Aufmerksamkeit galt viel stärker den Philosophen, die noch der poetischen Form nahestanden), die Komödie, die Lyrik. Allerdings spielt die letztere in seiner Erstlingsschrift eine wichtige Rolle, aber doch auch hier nur als Hilfsmittel zum Verständnis der Tragödie. — Spätere Philosophen, wie besonders Epikur, aber auch schon Sokrates, haben nur den Philosophen, nicht den Philologen Nietzsche interessiert. Wie wenig die antike Geschichtschreibung auch nur für seine Schrift vom Nutzen und Nachteil der Historie von Bedeutung ist, bleibt bei dem hohen Kunstwert eines Thukydides besonders merkwürdig; oder vielmehr: Nietzsches Abneigung gegen eine Historie, die er als „nur wissenschaftlich" betrachtete, ließ ihn schon diesen Meister nur als Stilisten würdigen; für Geschichtsphilosophie, wenigstens wie sie betrieben zu werden pflegt, hatte er nie viel übrig. Was aber die antike Lyrik angeht, so bleibt sie uns doch wohl trotz Pindar und sogar trotz Sappho die fremdartigste der antiken Künste, weil wir vielleicht hier am bestimmtesten den Eindruck haben, daß die neuere Kunst sie, wenn nicht überboten, so doch vollkommen ersetzt hat. Schon auf der Schule empfahl Nietzsche seinen Lieblingsdichter Hölderlin; Heines Lyrik — diese vor allem — stand ihm nahe. Aber von diesen beiden „Hellenen" sehr verschiedener Art führte zu Archilochos und Anakreon kein Weg. Dagegen hat Nietzsche die viel moderneren Römer, vor allem den zeitlosesten Dichter des Altertums, Horaz, hoch gestellt, auch den archaisierend-decadenten Sallust; aber wiederum hat er sich mit ihnen im Sinne der Kunstlehre beschäftigt, nicht in dem der Philologie.

Ihm selbst nahmen jene Hauptprobleme immer persönlichere Gestalt an: Homer ward ihm die Antike, Aischylos und Sophokles die Tragödie, Sokrates die Wissenschaft; womit er zugleich drei Phasen in der Entwicklung des Hellenentums verkörpert sehen mochte. Und so wandte er sich diesen Fragen immer ausschließlicher zu. Am Anfang hatte er mancher andern Erscheinung noch ein selbständigeres Interesse geschenkt; am meisten noch den griechischen Lyrikern, der Rhetorik. Aber wende man nicht ein, das widerlege unsere Darstellung: wie weit sich seine philologische Beschäftigung erstreckt, werden wir ja noch zu zeigen haben; hier kam es nur darauf an, die Kern- und Keimzellen nachzuweisen und diese sind eben ausschließlich in jenen drei großen Problemen zu sehen. Die sind es denn auch allein, die schließlich in seinem philologischen Gesichtsfelde bleiben.

Doch für jetzt ist es ja unsere Aufgabe, zu zeigen, was das philologische Studium für ihn überhaupt bedeutet — wie weit es zu den persönlichen Voraussetzungen seines Lebenswerks gehört. Aber dazu war es nötig, sein Verhältnis zur Philologie selbst zu beleuchten.

Die philologische Arbeit pflegt man in dreierlei Prozeduren zu zerlegen: die recensio stellt den erreichbar ältesten Text her, die emendatio bessert ihn nach Möglichkeit, die interpretatio deutet ihn. Nietzsche hat recensio im engern Sinne, die Aufgabe des Herausgebers selbständig nicht geübt, emendatio, die Tätigkeit des Konjekturalkritikers nur gelegentlich, interpretatio, die Arbeit des Literarhistorikers dagegen, im weitesten Sinne. Wir erinnern an jene symbolischen Worte, mit denen Schopenhauer die philosophische Betrachtung von Einzeldingen mit dem Lesen einzelner Buchstaben verglich. Ein einzelnes Wort, eine einzelne Stelle können nie anders gedeutet werden als mit Hinblick auf andere. Und gerade in der Kunst, dem einzelnen sein individuelles Recht zu lassen, und es dennoch in den allgemeinen Zusammenhang einzufügen, so daß es von diesem gleichzeitig Licht erhält und ihn beleuchtet, besteht die eigentliche Virtuosität des rechten Interpreten.

In seiner gesamten kritischen Tätigkeit ist Nietzsche Interpret gewesen. Er nimmt die einzelnen Tatsachen zu rasch als gegeben an und versäumt kulturhistorischen Berichten gegenüber leicht die „recensio“; aber er hat sich auch mehr als die meisten kunstweisenden Historiker von der Gefahr ferngehalten, die Tatsachen zu korrigieren, die Überlieferung nach dem Gefallen seiner Theorie zu emendieren. Aber seine eigentliche Lust beginnt mit der Deutung, in der Kunst, jedes Buch wie ein Palimpsest zu lesen; das heißt, als ob unter seiner lesbaren Schrift verwischt noch eine andere ältere stände — und jedes Buch *ist* ein Palimpsest. Auch seine Aphorismen sind in zahllosen Fällen philologische, literarhistorische, kulturgeschichtliche Interpretationen: Deutungen einzelner Stellen, wie sie der Gelehrte beim Lesen findet und aufschreibt. Denn schließlich ist Interpretation nichts anders als Einreihung einer einzelnen Stelle in die Gesamtheit der uns bekannten Dinge; wie „Kritik“ nichts anders ist als wissenschaftliche „Apperzeption“.

Eine bestimmte Gruppe von Interpretationen hat Nietzsche nun noch mit besonderer Liebe geübt: die Etymologien. Eine Etymologie ist ein Stück sprachlicher Geschichtskonstruktion: sie führt ein uns bekanntes Wort in einen Zusammenhang mit anderen desgleichen, so daß diese Licht geben und empfangen. Etymologie im weiteren Sinne war die kritische Leidenschaft Nietzsches: das Streben, späte Erscheinungen, wie die antike Tragödie, das Christentum, den Begriff der Strafe, auf ihr ἔτυμον zurückzuführen, ihre wirkliche Wurzel. Nietzsche ist der Philolog unter den Philosophen, wie Hegel der Historiker, und Schopenhauer der Ästhetiker.

Wir haben schon auf jenes charakteristische Wort Nietzsches angespielt: philosophia facta est, quae philologia fuit. Wie er nun diese Entwicklung durchmachte, das freilich ist leicht zu sehen. Chamisso sagt von sich (und Freiligrath hat es sich angeeignet): „Ich bin nicht aus einem Tory zu einem Whig geworden, sondern ich war, als ich die Augen über mich öffnete, ein Whig.“ Nietzsche war, als er die Augen über sich öffnete, ein *Philosoph*.

Der Höhepunkt des philosophischen Interesses war in Deutsch-

land damals schon überschritten; durch die fachwissenschaftliche Darstellung der Philosophiegeschichte war die selbständige Entwicklung von Systemen ersetzt worden. Man weiß kaum, daß Kuno Fischer metaphysische Werke geschrieben hat — als Lehrer der Geschichte der Philosophie wurde er weltberühmt, wie neben ihm Eduard Zeller, den Nietzsche als einen bloßen Geschichtschreiber der Bücher statt der lebendigen Philosophien etwas ironisch beurteilt. Die „Spekulation“ war verworfen und wurde fast nur in dem engeren Kreise der Schopenhauerschen Schule noch gepflegt: Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen; auch Eugen Dühring kann man hierher rechnen. Wie diese andern Schüler Schopenhauers kam Nietzsche zur Philosophie aus dem persönlichen Bedürfnis. Daß die „Offenbarungsphilosophie“ des scharfsinnigsten aller Mystiker ihn erobern mußte, haben wir schon ausgeführt. An jedem Abgrund ist eine Sphinx gelagert; aber die meisten Wanderer läßt sie ruhig vorüberziehen. Naht aber einer, der ihre stumme Frage beantworten möchte, so muß er freilich darauf gefaßt sein, in den Abgrund gestürzt zu werden. Eine solche Ödipusnatur war Friedrich Nietzsche. Der Gegensatz zu der ererbten Religiosität läßt ihn nach bestimmten Antworten doppelt begierig sein; der Künstler sehnt sich nach einem abgeschlossenen Weltbild; der Mensch nach dem Kampf mit dem Rätsel.

Von Schopenhauer bleibt Nietzsche dauernd beeinflußt, und das bedeutet ohne weiteres Abwehr der „Professorenphilosophie“. Hegel war ihm so wie so als eine unkünstlerische, rein theoretische Natur lange Zeit unsympathisch, und gegen den allzu regelmäßigen Bau seines Systems mußte er Bedenken hegen; immerhin spricht er später, als er selbst ein philosophischer Weltbeherrscher wurde, nicht ohne Respekt von ihm. Dagegen ist von Fichte und Schelling kaum die Rede, obwohl des einen herrische Behauptung des Ich und des andern tiefsinnige religionsphilosophische Spekulation ihm Berührungspunkte hätten bieten können. — Von den späteren deutschen Philosophen sind drei für ihn und seine Entwicklung in Betracht zu ziehen: Feuerbach, Dühring und Stirner. Aber Ludwig Feuer=

bach scheint ihm den anthropologischen Standpunkt der Religionsphilosophie nicht übermittelt zu haben, sondern sie trafen jeder aus seiner eigenen Entwicklung heraus darin zusammen. Der größte Stilist unter den Philosophen zwischen Schopenhauer und Nietzsche, ein Mann auch von einem großen Stil der Lebenshaltung, vornehm, einsam, selbständig in allem, hatte auf Richard Wagner einmal stark gewirkt; aber dieser Einfluß war durch den Schopenhauers völlig vernichtet worden. Der romantische Optimist verfiel der Verdammnis, in die bei Nietzsche eben alle Optimisten verfielen. — Max Stirner ist einen Augenblick lang sogar als Nietzsches hauptsächlicher Lehrer angesehen worden; wir suchten schon zu zeigen, mit wie wenig Recht. Nur in der Energie, in der beide sich gegen „Gespenster" kehren, sind sie vergleichbar; sonst hat Stirner, der Kritiker mit der einen Idee, mit dem positiven und produktiven Nietzsche so wenig gemein wie sein teils feuilletonistisch lässiger, teils pathetisch aufgeregter Stil mit dem des „Zarathustra". — Eugen Dühring aber hat zu Nietzsches Erziehern gehört. Er teilte mit Schopenhauer die Unerschrockenheit, den polemischen Stil, die Betonung der Lebenshaltung; zu seiner Überwindung des Pessimismus allerdings ist Nietzsche von sich aus durchgedrungen. Was sie hauptsächlich schied, kann kurz als die Verschiedenheit des realistischen und des humanistischen Standpunkts bezeichnet werden, womit auch die naturwissenschaftliche Bildung und Anschauung des einen, die philologische des andern zusammenhängt. Dühring ist der letzte Philosoph, den Nietzsche noch ausdrücklicher Bekämpfung in seinem Hauptwerk wert hielt. Die persönlichen Anschauungen waren immer weiter gegangen: Nietzsche betonte immer stärker den Willen zur Macht, Dühring den Antikratismus. Seinen Antisemitismus aber abzulehnen mußte Nietzsche leicht fallen, nachdem er diesen von Anfang an schon bei Schopenhauer abgelehnt hatte; wohl spricht er im Jargon von Bayreuth gelegentlich von Juden, setzt aber dann gleich hinzu, wie er den Ausdruck nur symbolisch verstehe.

Noch ein Altersgenosse Dührings ist neuerdings unter den Lehrern Nietzsches genannt worden: Julius Bahnsen (geb. 1830).

Dieser „konsequenteste Schopenhauerianer“, der ganz in einem fatalistischen Pessimismus stecken blieb (freilich auch durch traurig-untragische Schicksale gequält), ist allerdings einmal von Nietzsche unter die Schar derjenigen gerechnet worden, mit denen Schopenhauers junge Garde sich zusammentun solle. Aber der Einfluß scheint sich auf ein paar Worte, wie „Dysangelium“ („böse Nachricht“, im Gegensatz zum „Evangelium“), zu beschränken. Bahnsens „Realdialektik“ oder Philosophie des bestehenden Widerspruchs konnte Nietzsches Ansprüchen auf Vereinheitlichung des Weltbildes gewiß nichts bieten. Auch stilistisch — was bei Nietzsche immer zu beachten ist — gab der Schwerfällige und wohl im ganzen, kaum je aber im einzelnen Interessante schwerlich Verlockungen zu näherer Beschäftigung. Sein Lieblingsgebiet aber, aus dem er eine eigene Wissenschaft zu machen suchte, die „Charakterologie“, blieb individuelle Psychologie von geringer Tragkraft; ich wenigstens weiß nicht, worin sich seine „charakterologischen Studien“ etwa von den anspruchsloseren Charakterbildern eines Bogumil Goltz unterscheiden. Sein dankbarster Verehrer, R. Louis, hat seine Selbstbiographie herausgegeben (deren Titel „Wie ich wurde was ich ward“ einem Titel Nietzsches wohl erst vom Herausgeber nachgebildet wurde). Aber schon die weitschweifige Einleitung ohne feste Charakteristik oder Disposition, mehr noch Bahnsens Autobiographie, die immerfort mit Abstraktionen wie „Kollegialität“ oder „Preußentum“ arbeitet, zeigt die unüberbrückbare Verschiedenheit zwischen ihnen, die im Leben übrigens beide tapfere, grundehrliche, opferbereite und verkannte Naturen waren. Ja der Lebenslauf des armen, gedrückten, von einer unglücklichen Ehe vollends zermürbten und mit literarischen Unsterblichkeitshoffnungen sich tröstenden Schleswig-Holsteiners nimmt sich im ganzen wie eine ins Kleinbürgerliche übersetzte Travestie von Nietzsches Leben auf den Gipfeln aus. — Mit Eduard von Hartmann aber, dem Bahnsen eine Zeitlang nahestand, hat Nietzsche sich fast nur polemisch beschäftigt; er mochte in ihm nur eine Rückübersetzung Schopenhauers ins Schellingsche sehen.

Von den deutschen Philosophen bleiben somit zwei übrig, mit

denen Nietzsche sich lebenslang auseinanderzusetzen hatte: Schopenhauer und, was damit von selbst gegeben ist, Kant. Wir haben hier wieder nur zu fragen, was sie für Nietzsche als Persönlichkeiten und durch ihre Gesamterscheinung bedeuten — wie weit sie für sein Werk persönliche Voraussetzungen sind.

Wenn ihm Schopenhauer vor allem der Inbegriff philosophischer „Rechtschaffenheit" ist, so ist er dagegen Kant gegenüber von moralischen Bedenken nicht frei. Den häufig ausgesprochenen Verdacht, die „Kritik der praktischen Vernunft" stelle eine Art Anpassung an die bestehenden Verhältnisse dar, war auch er anzunehmen geneigt. Indessen ist es vor allem doch ein Zentralpunkt aus dem ersten Hauptwerk, um dessentwillen er sich mit Kant am häufigsten beschäftigt. Daß das Ding an sich hinter den Erscheinungen stehen soll, hinter jedem einzelnen Phänomen ein vermummtes Etwas, von dem die wahrnehmbare Erscheinung höchstens ein Symbol ist — das hat Heinrich von Kleist zur Verzweiflung gebracht; das wäre auch dem positiven Geist Nietzsches unerträglich gewesen. Entweder nimmt er mit Schopenhauer statt der unzähligen nur ein Ding an sich an, den Willen, der sich dann doch auch einigermaßen wenigstens vorstellen läßt; oder er beweist sehr scharfsinnig, daß es schlechterdings nichts gibt als eben die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen, und nennt alle, die an eine dahinterliegende „wirkliche Welt" glauben, spöttisch „Hinterweltler". (Wie es in Amerika „Hinterwäldler" gibt, die ferne hinten im Dunkel leben und die eigentliche Welt gar nicht zu sehen bekommen.) In beiden Fällen ist der Stein des Anstoßes beseitigt: das Ding an sich; die Philosophie hat wieder unmittelbaren Zutritt zu den letzten Gründen.

Gegenüber den Begriffen Raum und Zeit bleibt Nietzsche im ganzen in der Haltung eines naiven Realismus, wie denn seinem historisch gearteten Sinn mit der bloßen Idealität dieser Begriffe nicht gedient sein konnte. Seine wichtigsten Konzeptionen — der Übermensch der Zukunft; die Wiederkehr des Gleichen — setzen eine durchaus wirkliche Folge in der Zeit voraus und nach dem Aus-

löschen dieser Kategorien in einem buddhistischen Nirwana hat er niemals Verlangen getragen.

Überhaupt streicht er aus seines verehrten Meisters Schopenhauer Philosophie die Mystik so gut wie ganz. Den Geniekultus hat er mit ihm gemein, hat er aber nicht von ihm; die Bewunderung des Heiligen tritt nur sporadisch auf, obwohl (oder weil?) Nietzsche im Leben das asketische Ideal jedenfalls viel eher verwirklicht hat als der Weise von Frankfurt, dem nun einmal die Gnade fehlte — sehr zu seinem Behagen. Aber die allerdings auch bei seinem Meister herrschende Stimmung der geistigen Askese teilte er durchaus — jene Stimmung, die sich verpflichtet fühlt, die intellektuelle Freude an den Dingen grundsätzlich abzutöten. Der Gegensatz eines leidenschaftlichen Pessimismus gegen einen allzu leicht befriedigten Optimismus — wie ihn etwa Fr. D. Strauß verkündete — hat ja vor allem die junge Gemeinde unter dem schwarzen Banner zusammengehalten. Dazu gehören denn auch Einzelkundgebungen dieser Stimmung: die Verachtung der Masse, das Antichristentum, und trotz allem eine Dosis von Weiberverachtung, die freilich bei ihm sich in gutmütige Ironie kleidet.

Aber wir haben schon gesehen, daß er auch bei Schopenhauer von allem Anfang an von blinder Gefolgschaft auch nur in den Hauptfragen weit entfernt ist. Er führt den Zentralbegriff des „Willens“ zu dem des „Willens zur Macht“ fort und psychologisiert auf diese Weise das Mystische. Aber er bleibt doch darin selbst noch Mystiker, daß er an eine endgültige Lösung solcher Fragen glaubt — jedesmal glaubt, bis er die alte Lösung überwunden hat. Aber alle Antworten sind vorläufig; Fragen können ewig sein. Ihm widerstrebt's, mit den Agnostikern „vor einem Fragezeichen niederzufallen“; und so kommt es, daß er (wie nach Gottfried Kellers spottendem Wort Robespierre, der Advokat von Arras) „sich die Kompetenz vergönnt, mit der eigenen Hand eine Gottheit zu verfassen“.

Nietzsche war ein moderner Mensch, und die moderne Philosophie beherrschte ihn vor allem. Gehen wir hinter Kant zurück, so finden

wir die viel gescholtene Popularphilosophie von ihm durchaus nicht verachtet. Schon das Unzünftige, der nicht „wissenschaftliche", fachmännische Betrieb, ferner die Klarheit des Stils — und die Größe der Wirkung mußte ihn erfreuen. Voltaire als Verkörperung der Aufklärung; als Kritiker voll gesunden Menschenverstandes; als Feind der Kirche empfängt seine Huldigung. Als sein Denktag 1878 eine neue Welle der daheim von Flaubert und seinen Genossen verabscheuten Voltairebewunderung anrollte, Popper sein „Recht zu leben und Pflicht zu sterben" im Geist der Enzyklopädie schrieb und R. Mayr seine geistreichen gegen Lessing gerichteten Voltairestudien, da beteiligte sich Nietzsche mit der Widmung seines ersten ganz freien Buches an diesem Kultus. — Persönlich noch näher stand ihm der feine Ironiker Fontenelle, der in seinen „Totengesprächen" die kühnsten Ketzereien mit eleganter Paradoxie hinwarf und die Vorstellung, die Wirkung einer Idee sei wichtiger als ihre Richtigkeit, zu verteidigen wagte. — Von den deutschen Popularphilosophen war der geistreiche Aphoristiker und tiefe Psycholog Lichtenberg ihm am nächsten verwandt; Lessing wirkt nur als Persönlichkeit, nicht durch seine Forschung.

Wieder einen Schritt weiter zurück kommen wir zu den Spinoza und Leibniz, Hobbes und Locke und Hume, die alle für Nietzsche im wesentlichen durch Kant konsumiert sind; oder auch durch Schopenhauer, der des jüdischen Weisen beide Attribute des einen göttlichen Wesens, Denken und Ausdehnung, in Wille und Vorstellung übergeführt hat. Die Scholastik spielt erst recht keine Rolle; Thomas von Aquino etwa wird nur als Zeuge für das unausrottbar furchtbare Rache- und Haßgefühl des Frommen angerufen. Weitere Hauptetappen sind dann Epikur, ungefähr wie ein kluger Popularphilosoph des Altertums aufgefaßt; Seneca, dessen Einfluß Preisendanz jedoch stark übertrieben hat; Pyrrho als Vater des Skeptizismus.

Aber die hellenische Philosophie wird für Nietzsche durchaus von einer Gestalt beherrscht. Sokrates ist für ihn der lebendigste Zeitgenosse. Seine geniale wissenschaftliche Tat: die Erfindung der

systematischen Fragetechnik, und das heißt der methodischen Forschung, wird aber seltener vom Standpunkt der Wissenschaftsgeschichte angesehen als von dem der Kunst- und Kulturgeschichte, wobei Sokrates zum Typus der Decadence wird — und ist er es nicht, wenn er die vernichtende Erkenntnis des Nichtwissens den Menschen als erster zum Bewußtsein gebracht hat? als erster wenigstens nach dem genialen Erzähler, der zum ersten Buche Mosis die Geschichte vom Sündenfall beisteuerte?

Auch Sokrates ist ein „Popularphilosoph", lebt in bewußtem Gegensatz zu den zünftigen Sophisten, baut auf den gesunden Menschenverstand. Aber ein künstlerischer Mensch ist er nicht; und wenn von ihm Platon stammte, so doch auch Aristoteles, dieses Ideal des theoretischen Mannes — der, an den der Welteroberer von seinem Siegeszug Berichtbriefe schreibt.

Über Nietzsches Verhältnis zu den vorsokratischen Philosophen belehrt ein gutes Buch seines Verwandten Richard Oehler. Im Vordergrund steht das berühmte Zwillingspaar Heraklit und Demokrit. Der dunkle Philosoph, der Liebling auch Ferdinand Lassalles und aller, die an dem Strom der Dinge mehr als an irgendeinem Erstarren Freude haben, empfängt höchstes Lob: was er geschaut und gesagt hat, „es ist genug für die späteste Menschheit"; „er kann nie veralten". Mit Recht bemerkt Oehler, daß Nietzsche ihn in seiner Geschichte der antiken Philosophie schon mit den Zügen Zarathustras ausstattet. Er hat den großen Stolz, denn „er hat die Wahrheit; mag das Rad der Zeit rollen, wohin es will, nie wird es der Wahrheit entfliehen können". Er ist ein künstlerischer Mensch; er ist ein Immoralist, der Zeus mit der Welt „ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld" spielen läßt. Demokrit aber ist „eine schöne griechische Natur, wie eine Statue scheinbar kalt, doch voll verborgener Wärme". „Der freieste Mensch" heißt es ein andermal. Trotz alledem — diese Philosophen wie die Anaxagoras und Empedokles sind für Nietzsche mehr als Persönlichkeiten und Typen wichtig und interessant, denn eben als Philosophen. Ihre Probleme und ihre Methode interessieren ihn

mehr als ihre Ergebnisse. Nur die Eleaten sind ihm auch durch ihre Ergebnisse — oder Nichtergebnisse wichtig; doch werden auch die Sophisten verteidigt.

Endlich in fernster Perspektive taucht noch die indische Philosophie auf, nicht sowohl in ihrer historischen Stellung, als vielmehr indem sie die primitivste Philosophie vertritt, in der noch ganz unmittelbar der Zweck die Denkrichtung regiert.

Es ist klar, was Nietzsches Sympathien bestimmt. Zunächst fordert er, wie Schopenhauer, wie Dühring, daß die Philosophie erlebt sei, nicht bloß erstudiert; mehr noch: daß sie das Erlebnis des Denkers sei. Seine Hauptpersonen, Sokrates, Schopenhauer, aber auch Heraklit — oder Voltaire philosophieren aus innerem Bedürfnis, um sich mit der Welt ins Gleichgewicht zu setzen. Und so sind es denn zwei Gruppen, die wir unter seinen Günstlingen unterscheiden können, die Vertreter der heroischen, und die der künstlerischen Philosophie. Zu der ersten Gruppe gehört neben Schopenhauer, der beiden Gruppen zuzuzählen ist, auch Dühring, und schließlich auch Sokrates; es sind die Männer, denen Philosophieren, und als Philosophen zu leben, ein ethisches Bedürfnis ist. Daneben die Repräsentanten der künstlerischen Philosophie, denen es eine ästhetische Not ist, die wirre Welt zu einem Einheitsbild umzuschaffen. Hier fehlt merkwürdigerweise Platon, das höchste Ideal eines philosophischen Künstlers, weil seine Ideenlehre der Tendenz Nietzsches unter allen am fernsten lag; denn wenn die ewigen Ideen, die reinen Formen im Himmel wohnen, so trifft die Unmöglichkeit, die letzten Dinge philosophisch zu erfassen, mit der Unmöglichkeit, bildnerisch auf die Welt einzuwirken, zusammen. Hierher aber gehört nicht nur Schopenhauer, sondern auch die Popularphilosophie: Epikur mit der Vornehmheit seiner Lebenshaltung, Voltaire mit der freien Heiterkeit seines Spiels, Fontenelle mit der feinen Technik des Zweifelns und der Eleganz seines Bombenwerfens — Männer, deren Lebensführung pädagogisch orientiert war wie die des Sokrates mit seiner Fragekunst und Hammerphilosophie selbsterzieherisch.

Wenn so die Verwandtschaft mit dem Wesen der Philosophen ihm Denker nahebringt, die in Raum und Zeit weit, weit abstehen, so ist es um so natürlicher, daß auch seine persönlichen Freunde ihm ihre Philosophie nahebringen. Richard Wagner ist kein Philosoph; eine eklektische Mischung von Romantik und Jungdeutschland, Schopenhauer und Christentum bildet seine Weltanschauung, und der Frankfurter Philosoph konnte nur mit Ausrufen äußersten Ärgers begleiten, was sein warmer Verehrer Wagner ihm zugesandt hatte. Aber ein praktischer Philosoph war er doch: ein Mann, der seine Weltanschauung zu realisieren suchte, Philosophie und Kunst in eins bilden wollte. Und vor allem als Realisierung des Geniebegriffs wurde er für Nietzsche eine Voraussetzung. Man darf es aussprechen, daß erst in seinem Beispiel Nietzsche die Kraft gefunden hat, aus der Theorie zur Praxis des schöpferischen Philosophen überzugehen. Daß wir auch Paul Rée für ähnliche Entschlüsse einen Einfluß zuschreiben, wurde schon ausgeführt. Und in einem Augenblick, wo Nietzsche den Engländern näher gerückt war als je sonst, mag er diese Annäherung noch beschleunigt haben. Aber der „Réealismus“ wäre auch ohne die persönliche Entfremdung eine Episode in Nietzsches Leben geblieben. Von dem „Positivismus“ sowohl der Engländer als der Franzosen hielt ihn schon die Passivität fern, die sie dem Menschen übrig lassen. Denn ob Auguste Comte nun seine drei Stadien der Entwicklung wie ein von außen verhängtes Fatum sich abrollen läßt oder ob Herbert Spencer sein Entwicklungsgesetz aus dem Wesen der Materie abzuleiten sucht — die Menschen sind in beiden Fällen nur Glieder einer selbsttätigen Kette und nicht bei ihnen steht es, den Übergang von der mythologischen zur metaphysischen, von der metaphysischen zur kritisch-positiven Phase zu bewirken oder den von der loseren zur festeren Fügung der menschlichen Gesellschaft. Nietzsche aber will wirken; seine Philosophie bleibt die lebendigste Illustration zu Schopenhauers Satz von der Vorherrschaft des Willens über den Intellekt.

Willkommen war es ihm dagegen, wenn moderne Philosophen

wie der Franzose Guyau seine eigenen Lehren von der Notwendigkeit einer religionslosen Moral und seine Betonung der historischen Psychologie bestätigten; nur kann von einem Einfluß auf ihn nicht mehr gesprochen werden. — Dagegen ist ein solcher des Darwinismus schwerlich zu bestreiten. Wie heftig Nietzsche sich auch schon gegen die Grundlagen dieser Weltanschauung wendet — hierbei von Basler Stimmungen, von dem Widerspruch des dortigen Anatomen Rütimeyer gegen Darwin und Haeckel beeinflußt —, die Idee der künstlichen Züchtung war hier doch zu deutlich vorgebildet, um nicht auf ihn zu wirken. Es ist vielleicht der einzige Fall, wo er philosophische Einwirkungen widerwillig erfahren hat.

Ergänzen wir diese Übersicht der für ihn wichtigsten Philosophen durch eine kurze Musterung der für ihn wichtigsten Gebiete der Philosophie, so ist vorauszuschicken, daß ihn nur die gefesselt haben, die den wirkenden Menschen betreffen. Die Logik ist ihm als Werkzeug der Menschheit wichtig, nicht aber an sich, obwohl die Kunstform des menschlichen Denkens doch auch objektiv von ihm Interesse hätte fordern dürfen. Die Metaphysik ist für ihn die Lehre vom Schicksal der Menschheit, und die Psychologie die Wissenschaft von den Absichten der Menschen. So tritt er denn an alle Probleme mit einer ihm eigentümlichen metaphysisch-psychologischen Manier heran: überall im Vordergrund die eingehendste Analyse des einzelnen, überall im Hintergrund die Vorstellung ungeheurer vorbestimmter, dennoch aber durch den Willen des Menschen (der ja mit dem vorbestimmenden Willen eins ist!) erst zu realisierender Schicksale.

Die Psychologie selbst ist ihm der wichtigste Teil der Philosophie; man könnte sagen, daß durch die Willenslehre sogar die Metaphysik in eine Psychologie des Alls umgewandelt wird. . . . Wie Nietzsche überhaupt zu den Naturwissenschaften in keinen engen Beziehungen steht, so hat er sich auch mit den Anfängen der experimentellen Psychologie kaum befaßt, die doch (mit Fechner und Wundt) gerade von Leipzig ausging. Seine Psychologie ist der systematische Versuch, den Weltwillen in seiner Individualität empirisch kennen zu lernen; wobei sich zwei Formen unterscheiden lassen: die indivi-

duelle und die generelle Psychologie. Die individuelle studiert an besonders lehrreichen Einzelpersönlichkeiten typische Eigenschaften etwa des Künstlers, des Philosophen, des Priesters; zu der Beobachtung eines Sokrates, Rousseau, Richard Wagner tritt die Selbstanalyse Friedrich Nietzsches. Die generelle sucht die typischen Eigenschaften größerer Gruppen aus deren gemeinschaftlichen Lebensäußerungen, Sprache, Religion, Kunst, Geschichte, unmittelbar herauszulesen; so hat Nietzsche Völkerpsychologie oder doch Völkercharakteristik getrieben. Auch hier liegen zwei Hauptformen vor: die Beurteilung zeitlich und die national gesonderter Gruppen. Beides geht Hand in Hand, wenn Nietzsche die alten Hellenen allen späteren Geschlechtern gegenübergestellt hat. Sonst hat er vorzugsweise Psychologie der Menschheitsepochen getrieben: nur die der Deutschen ist von Anfang an, wie sich von selbst versteht, da. Dann führt die Charakteristik der Juden, früh und oft versucht, allmählich zu den nationalen Charakteristiken der alten Perser oder Inder, der neuen Franzosen über.

Als seine Lehrer in der generellen Psychologie sieht Nietzsche mit Recht vor allem die alten französischen Moralisten an, deren scharfe Klarheit und deren bisweilen fast immoralistischen Tatsachensinn wir kaum irgendwo sonst erreicht finden; auch nicht bei dem Spanier Gracian, den Schopenhauer übersetzt und Nietzsche, nach Eckertz' Nachweis, stilistisch zuweilen nachgeahmt hat. Auf dem ersten Plan stehen die, die unmittelbar die Ergebnisse ihrer Menschenkenntnis in knappe Sprüche zusammenfaßten und die auch Schopenhauer, seit wie langer Zeit der erste Menschenkenner unter den Philosophen, liebte: La Rochefoucauld, der eleganteste aller Pessimisten, der vornehmste aller Menschenverächter; La Bruyère, der das melancholische Spiel einer skeptischen Analyse mit der heiteren Grazie eines unbeteiligten Zuschauers treibt; sein Gegenbild Pascal, der mit asketischer Leidenschaft das hohe Bild der Menschheit zerstört und seinen Gott nur in Ruinen wohnen läßt, durch die der wilde Wind fährt. In zweiter Reihe steht dann, für sich allein, Henri Beyle-Stendhal, der Abgott Taines, der erste Romancier,

der mit vollem Bewußtsein die Abstraktion der einheitlichen „Charaktereigenschaft" durch die Realität der wechselnden Dispositionen ersetzt, die freilich immer von einer psychologischen Haupttendenz beherrscht bleiben. Ihm gesellen sich dann neuere Vertreter der objektiven Romanpsychologie, Mérimée, Maupassant; ferner aber auch die großen Vertreter der gleichen Richtung außerhalb des Mutterlandes moderner Psychologie: Dostojewski, der, eine Art Max Stirner des Romans, das Ich ganz in eine Folge einzelner Momente auflöst; Strindberg, dessen Analyse aus persönlichen Erfahrungen heraus eine besondere Schärfe erfährt. Hier überwiegt bei Nietzsche das psychologisch-wissenschaftliche Interesse so stark, daß er die wenig künstlerische Verarbeitung, die zumal den Russen, aber auch den Schweden, von den Franzosen trennt, nicht als störend empfindet; ja es mag umgekehrt die zu entschieden künstlerische und daher für die wissenschaftliche Zuverlässigkeit gefährliche Durcharbeitung des psychologischen Stoffs gewesen sein, die ihn von den Tolstoi und Ibsen ferner hielt. Die bloßen Naturalisten aber wieder gingen ihm wider das Gefühl: nicht bloß Zola, den er höchst ungerecht als „die Lust zu stinken" definiert, sondern wie es scheint auch schon Stendhals Lobredner und Nachfolger Balzac. Hiermit mag auch zusammenhängen, daß er Theodor Fontane nicht beachtet; freilich hielt die bayreuthische Feindseligkeit gegen fast alle neuere deutsche Literatur ihn dieser gegenüber zeitlebens in reserviertester Stimmung, die nur Gottfried Kellers weltfreudiger Atheismus ganz durchbrach. — Als Theoretiker dieser ganzen Gruppe von Realpsychologen wird dann Taine zu dem letzten Liebling seiner letzten Jahre.

Mehr oder minder pessimistisch sind diese Psychologen alle; der positivste unter ihnen, Vauvenargues, steht an Kraft und Fülle hinter den La Rochefoucauld, Pascal, La Bruyère doch weit zurück. Idealisten sind sie alle, die die Wirklichkeit enttäuscht, das machte sie so scharf. Von ihnen allen — und von Nietzsche gilt das Wort, das einer von ihnen sprach, den G. Chr. Lichtenberg und A. W. Schlegel hochhielten, den aber Nietzsche wie Montaigne seltener erwähnt, wenn auch mit vollem Lob: Chamfort; das böse

Wort: „l'honnête homme détrompé de toutes les illusions se trouve toujours en état d'epigramme.“ Der witzige Aphorismus als Waffe im Kampf der illusionsbedürftigen Seele gegen die Enttäuschung — das ist auch Nietzsches Lieblingsinstrument.

Eine besondere Gruppe bilden die Halbfranzosen. Edmond de Goncourt hat einmal den in seinem Vaterlande akklimatisierten Fremden wie dem Abbé Galiani und Heinrich Heine die höchste Blüte geistiger Eleganz nachgerühmt. Beide sind Erlebnisse auch für Nietzsche, doch Heine mehr als Künstler; den Abbé Galiani, der die Paradoxie eines graziösen Zynismus zur Wahrheit machte und seine eigene schwache und bedürftige Seele vor der Welt so naiv ausbreitete, wie man in seinem Neapel auf der Straße Toilette macht, hat er als merkwürdigen Typus des Psychologen nicht übersehn. Ein anderer fehlt, den er vielleicht gar nicht kannte, und der ihm vielfach verwandt war: ein großer Stilist nicht bloß im Ausdruck, nein auch schon in der Wahrnehmung wie er; ein einsamer Psycholog und Pessimist, ein leidenschaftlicher Leser und sicherer Kritiker wie er; nur in der krankhaften Scheu vor einer irgendwo eingreifenden Tätigkeit war er ihm diametral entgegengesetzt. Aber Henri Amiel aus Genf (1831—1881) hat bei Lebzeiten so gut wie nichts veröffentlicht; und sein wundervolles Tagebuch, neben dem Hebbels psychologisch das reichste, das wir haben, und an künstlerischer Vollendung alle überragend erschien zwar 1882, scheint aber nicht zu Nietzsche gedrungen zu sein.

Innerhalb der Psychologie, deren Werkzeuge er für die individuelle Beobachtung der Praxis dieser Meister, für die historische und nationale vorzugsweise der Sprache, der Kunst- und der Religionsgeschichte entnimmt, sind immer die Willensprobleme der Hauptgegenstand seines Studiums. Was wollen die Menschen? und welche Mittel wendet ihr Wille an? Auch seine Hauptunterscheidung in Herren- und Herdenmenschen ist auf die verschiedene Stärke und Selbstbewußtheit des Willens begründet.

Damit sind wir schon bei einer andern Disziplin, deren Selbständigkeit allerdings schwer abzugrenzen ist: bei der Soziologie.

Sie behandelt den Menschen nicht isoliert (auch nicht als isolierten Typus, wie die Völkerpsychologie), sondern in seiner gesellschaftlichen Bedingtheit, als ζῶον πολιτικόν. Sie sucht den Menschen wo er zu finden ist: bei der Arbeit. Sie untersucht die Wirkung, die die vom Menschen geschaffenen Einrichtungen, Staat, Kirche, Gesellschaft, wiederum auf ihn selbst ausüben. Und ebendeshalb ist sie gerade für einen Forscher wie Nietzsche, der den Menschen in seiner realen Existenz fassen will und nicht als Schreibtischabstraktion, von der Psychologie kaum zu trennen — doch würden wir ihr wohl speziell Nietzsches Spekulationen über die soziale Differenzierung zurechnen: wie kommt es, daß einzelne oder ganze Klassen andere größere Klassen in dauernde Abhängigkeit von sich gebracht haben? was ist die spezifische Differenz des Priesters vom Gläubigen? wie entstehen Erobererölker?

Und dies leitet freilich wieder gleich zur Rechtsphilosophie über. Hier wie in der Soziologie bleibt Nietzsche von Herbert Spencers nüchterner Allwissenheit und schematischer Ableitungsmanier fern; viel näher steht er der psychologischen Herleitung Dührings, die wiederum mit Ludwig Feuerbachs „anthropologischer" Fundierung aller Abstraktionen verwandt ist. Soziologisch, ethnologisch, vor allem aber individualpsychologisch sucht er wahrscheinliche Entwicklungen an Stelle aprioristischer Deduktionen zu setzen; und bleibt doch gerade hier selbst von willkürlichem Dekretieren nicht immer frei. Besonders hat ihn das Problem der Strafe gefesselt: die Paradoxie der erlaubten, ja geforderten Zufügung von Schmerz. Höchst nüchtern überkluge Theorien hatte man aufgestellt, und verstiegen-mystische; wo der Rationalismus in der Strafe von allem Anfang an wohlüberlegte, pädagogisch gemeinte Abschreckung erblickte, sah Joseph de Maistre in dem Henker die geheime Macht des Göttlichen in der menschlichen Gesellschaft aufragen. Nietzsche geht auch hier auf den Machtwillen zurück und sieht den Ursprung der Strafe in dem Vermögen und der Lust, mit dem Schwächeren in unbegrenzter Freiheit zu spielen. Und wer daran denkt, wie die Strafe in allen Perioden der Gefahr nahestand oder erlag, in

Folter auszuarten, wird ihre Anfänge wohl in der Tat der Tierquälerei näher benachbart halten als der sozialen Weisheit oder gar, gut Hegelisch, dem Wohlwollen, das dem Verbrecher das Recht seiner Strafe zubilligt.

Die ins Leere führende Begründung der Strafe auf eine göttliche Strafgewalt leitet zur Religionsphilosophie über oder zu den Versuchen, eine wirkliche oder vermeintliche Weltregierung mit den tatsächlich zu beobachtenden Erscheinungen des menschlichen und menschheitlichen Lebens in Übereinstimmung zu bringen. Die Hauptaufgabe jeder positiven Religionsphilosophie, die „Theodizee“, kann für Nietzsche schon deshalb nicht in Betracht kommen, weil ein persönlicher allgütiger und allmächtiger Gott, der wegen des Vorhandenseins des Übels in der Welt zu rechtfertigen wäre, für ihn längst nicht mehr existiert. Ebensowenig kann er von seinem Standpunkt radikaler Ablehnung des Christentums aus mit der liberalen Theologie etwas gemein haben, in deren Händen jetzt vorzugsweise diese Disziplin liegt; auch noch D. Fr. Strauß' neuer Glaube ist ihm viel zu sehr alter Glaube; und Tolstois Bestreben, das auf der andern Seite wahre Urchristentum in das 19. Jahrhundert zurückzuführen, erschien ihm denn doch zu sehr „unzeitgemäß“. Seine Religionsphilosophie ist die Spekulation über etwaige Tendenzen des Weltwillens — die er nicht anerkennt — und ein ironisches Ausmalen der Konsequenzen, die sich aus der theologischen Eingeweihtheit in Gottes unerforschliche Wege ergeben; aber auch ein Durchdenken derjenigen Folgerungen, die aus einem von den Menschen selbst eingesetzten Gesamtwillen erfließen.

Man sieht: es ist eigentlich überall angewandte Psychologie, was Nietzsche treibt. So sind ihm denn auch die rein deduktiven Disziplinen kein Gegenstand selbständiger Forschung geworden: wie die Logik nicht, so auch nicht die Ästhetik im Schulsinn. Wohl aber die Kunstlehre; vorzugsweise allerdings auch sie als eine Art psychologischer Philologie, als die Kunst, aus den Werken den Willen ihrer Schöpfer herauszulesen.

Wir erwähnten schon, daß die bildende Kunst bei Nietzsche

ganz zurücktritt. Raphael, Michelangelo, sogar Bernini sind ihm als Typen interessanter denn in ihren Werken; nur zu Claude Lorrains Bildern zeigt sich ein persönliches Verhältnis. Lag es an der Kunstarmut der eignen Zeit, die auch ihren größten Ästhetiker, Fr. Th. Vischer, der Dichtung eine unzweifelhafte Vorliebe entgegenbringen ließ? war seine Kurzsichtigkeit, was doch unwahrscheinlich ist, mitschuldig? Ich glaube vielmehr, daß Nietzsches Maß metaphysisch bedingt war. Je mehr eine Kunst an die Wirklichkeit gebunden ist, desto mehr gehört sie der bloßen „Vorstellung“ an; je freier sie von Nachahmung gegebener Gegenstände ist, desto näher steht sie dem „Willen“. Die bildende Kunst bringt als Ganzes nur eine, freilich viel höhere und reinere, Wiederholung der Wirklichkeit hervor; die Musik scheint etwas völlig Neues zu geben. Zwischen beiden steht die Poesie, die reale Dinge zu stimmungsvoller Musik umwandelt. Nicht einmal als Analogien gebraucht Nietzsche die bildende Kunst häufiger, während z. B. Hebbel gern mit Rubens und Correggio operiert. Aber wie wenig hat Nietzsche auch gesehen! vielleicht hätte jene Kulturreise nach Paris seine Kunstlehre doch mehr zur Malerei und Skulptur hinübergezogen.

Die Dichtkunst allerdings kann es an Wichtigkeit für Nietzsche mit der Musik fast aufnehmen; was diese an metaphysischer Bedeutung voraushaben mag, besitzt jene mehr an psychologischer Bedeutung. Nietzsche ist selbst Dichter und Musiker; aber doch wohl mit größerer Begabung zur Poesie, wenn auch mit größerer Neigung zur Musik. Auch in der Poesie schätzt er vor allem das Musikalische, die Überwindung des Stoffes, die Herrschaft des Rhythmus; in Ketten zu tanzen ist der höchste Ruhm des Dichters. Danach bestimmt sich auch die Auswahl seiner Lieblingspoeten: Hölderlin, Heine, von fremden in seiner Jugend Petöfi; wogegen Goethe ihm zwar als Persönlichkeit unendlich viel bedeutet, nicht aber als Dichter und fast am wenigsten gerade als Lyriker: was wir gerade am höchsten schätzen, die unvergleichliche Individualität in der Wiedergabe eines inneren Erlebnisses, gerade das mochte ihm noch zu viel Wirklichkeit enthalten. Aber auch an der antiken Tragödie ist es ja vor allem

das Musikalische, was er in den Vordergrund stellt; wogegen allerdings bei Homer und (in der früheren Zeit) bei Schiller die Stimmung als solche Hauptsache ist. Shakespeares Drama war ihm zu episch, das heißt eben: zu nah der Wirklichkeit, zu unmusikalisch in seinem Sinn; und das gleiche gilt notwendig von der Komödie, nicht nur bei Molière, sondern selbst, wenn auch immer noch am wenigsten, bei Aristophanes.

Während nun aber auch hier Nietzsche keine Ästhetik treibt, die poetischen oder metrischen Kunstformen nicht, wie die Philosophen der romantischen Epoche zum Gegenstand der Spekulation macht (während zur griechischen Metrik umfangreiche Vorarbeiten daliegen), ist er bei der Prosa sehr eifrig bemüht gewesen, Regeln zu finden. Die äußere Struktur der Prosa hat er viel sorgfältiger analysiert als die der Poesie, obwohl er doch gerade den Virtuosen der prosaischen Periodenbildung, Platon, den antiken Rhetoren, Bossuet, keine besondere Liebe gönnte. Auch hier ist der Rhythmus sein Hauptaugenmerk, um dessentwillen er Adalbert Stifter seine monotone Wortwahl verzeiht. Eine selbständige Prosa soll geschaffen werden, wie sie in neuerer Zeit eigentlich nur die Franzosen besitzen; denn die unsere ist zu poetisch, die englische zu rhetorisch. Daß freilich die beste Prosa auch an einer gewissen Annäherung an die Poesie zu erkennen ist, wußte Nietzsche wohl; diese Verwandtschaft besteht aber in der organischen Rhythmik, nicht im Entleihen poetischer Metaphern.

Neben der ästhetischen Bedeutung der Dichtung steht aber noch die symbolische. Die Wichtigkeit der antiken Poesie und Prosa, der neuern französischen Prosa, der neuern deutschen Poesie, soweit man sie als Ausdruck einer bestimmten hohen Kultur betrachtet, ist für den Kulturpsychologen unermeßlich. Er wußte das: eine durchaus individuelle Prosa (über die noch zu handeln ist) war seine Ausdrucksweise, seine Waffe, war das Symbol seiner persönlichen Kultur.

Die **Musik** aber ist für ihn wie für Schopenhauer die Symbolkunst schlechtweg; sie deutet den geheimnisvollen Weltwillen an, sie

löst den Zwang der Vorstellung; und deshalb eben muß die antike Tragödie, um mit den philosophischen Anschauungen Schopenhauers, Wagners, Nietzsches in Übereinstimmung zu sein, wesentlich musikalisch aufgefaßt werden. Die Musik ist die zugleich ethisch und ästhetisch allein befriedigende Kunst: sie hebt das principium individuationis auf, die peinigende Vereinzelung des Willens; sie läßt in die ursprüngliche Gemeinsamkeit zurückkehren, wo alle andern Künste einzelnes darstellen.

Freilich hat auch die musikalische Ästhetik und Metaphysik Nietzsches ihre Entwicklung durchgemacht: von Schumann (und Mendelssohn) zu Wagner, von Wagner zu Bizet. An die Stelle der „unendlichen Melodie" tritt mit „Carmen", das er entzückt wie eine Erlösung begrüßt, wieder die Einzelmelodie; an die Stelle der Verkündigung der Welteinheit die rhythmische Umbildung von Operntexten. Aber mag das auch mit Nietzsches immer stärkerer Entwicklung vom Komponisten zum Dichter zusammenhängen und durch klimatische Verschiedenheiten mitbedingt werden — im ganzen ist selbst hier die symbolische Bewertung nicht zu verkennen: solange Nietzsche Pessimist ist, regiert die Musik Richard Wagners; als er Optimist werden will, tritt an den Platz der „erlösenden" Musik die erlöste ...

Hier also, wo sich der Wille selbst auszusprechen schien (und zwar der reine Willen Schopenhauers, nicht Nietzsches Willen zur Macht), bleibt bei Nietzsche das metaphysische Prinzip siegreich und die empirisch-psychologische Auffassung, deren Eroberungszug gerade damals begann, findet kein Entgegenkommen bei ihm. Die Psychologie des Menschen erscheint ihm eben doch noch wichtiger als die Psychologie der Menschen.

Auf die Bekundungen des Seelenlebens und des Willens insbesondere sind also alle Formen von Nietzsches Studium gerichtet; und in der Entwicklungslinie, die wesentlich doch von der Philologie über die Kunstlehre zur Philosophie führt, ist ein Versuch, dem letzten Grunde aller Existenz empirisch immer näher zu kommen, kaum zu verkennen. Es ist daher klar, daß Nietzsches Studium mit seiner praktisch-idealistischen Richtung untrennbar zusammen-

hängt. Sein Studium ist für sein Wirken Voraussetzung, nicht nur insofern es ihm die nötigen Materialien zum Bau liefert; nicht nur insofern es ihm Methoden und Kunstmittel an die Hand gibt; sondern insofern als es die ganze Art und Weise seiner Tätigkeit mitbestimmt. Überall trifft er in seinen Forschungen den Willen, den Willen der Menschen als ausschlaggebendes Moment. Durch den Willen auf den Willen zu wirken wird ihm die selbstverständliche Art auch des eigenen Schaffens. Denn die Entwicklung, in die er eingreifen will, scheint ihm nicht von außen bestimmt durch irgendeinen höheren, göttlichen, gesamtmenschheitlichen Willen, den es zu erraten gilt; nicht von innen bestimmt durch irgendein immanentes unveränderliches Gesetz; sondern bestimmt durch den Willen der Lebenden selbst, auf den es deshalb einzuwirken gilt. Denn die Freiheit des Willens bleibt schließlich doch ein unerschütterliches Postulat dieser Philosophien: ist der Wille selbst die letzte Macht, wer soll ihn binden? und trotz theoretischer Zweifel hat Nietzsche ihn, wie er ihn in der Forschung überall fand, so in der Lehre überall vorausgesetzt. Überall — bis das Gesetz von der ewigen Wiederkehr auch diesem Gedanken ein Ende machte wie dem von der Selbstbestimmung der Menschheit. Bis dahin aber wirkten sie zusammen, um ihn zum Bildner des menschlichen Willens zu erziehen: die Philologie, die das Wesen der höchsten Kultur verstehen lehrt; die Kunstlehre, die die Entstehung der höchsten Kulturwerte deutet; die Philosophie, die das Ziel der Kultur verkündet. Wie man den alten Heraklit den Philosophen des Werdens genannt hat, und Schopenhauer (nicht mit gleichem Recht) den des Willens, so ist Friedrich Nietzsche der Philosoph des Willens zum Werden, des Willens zum Anderswerden, des Willens zum Höherwerden; und sein Studium ist überall Psychologie, Lehre vom Willen, Lehre vom Willen zur Höherbildung.

VII.

Die Persönlichkeit.

Was wir aus Zeitpunkt, Leben, Studium auch herauslesen mögen — entscheidend bleibt doch immer jenes geheimnisvolle Etwas, das wir die Persönlichkeit nennen. Die Konstellation wirkt auf die Individualität eben nur ein, weil diese ihr bestimmte Angriffsflächen bietet; Leben und Tätigkeit sind von ihr, wenn auch nicht von ihr allein, bestimmt.

Nun glaube ich freilich nicht an einen mystischen „Kern der Persönlichkeit", der noch hinter allen Eigenschaften und Dispositionen sitzt: sondern eben die Summe dieser Eigenschaften und Dispositionen ist es, die die Persönlichkeit ausmacht und jeden zu etwas ganz Neuem, nur einmal Vorhandenen stempelt; wie ein Baum eben nichts ist als sein Stamm und seine Wurzeln, Äste, Zweige, eben darum aber etwas, das so nicht zum zweiten Male existiert. — Wer aber will sich unterfangen, die Gesamtheit der Eigenschaften und Dispositionen wirklich aufzufassen und wiederzugeben? Und könnte man es, so wirken sie eben doch in ihrem psychologischen Beieinander ganz anders, als sie in dem papiernen Nacheinander könnten.

Indes ist für uns hier auch gar nicht diese Gesamtheit von Eigenheiten bedeutsam. Die Eigenschaften gerade, die man vor allem als persönliche bezeichnen möchte, haben mit dem Philosophen, Schriftsteller, Reformator Nietzsche am wenigsten zu tun. Wenn er liebenswürdig war als Mensch, so war er deshalb noch lange kein „liebenswürdiger Philosoph" wie Friedrich Heinrich Jacobi, der aus lauter Gutmütigkeit alles annimmt, was er eigentlich anzunehmen nicht imstande ist; und wenn er vornehm war, hätte doch der alte Kant seine Abfertigung einer „neuerdings Mode gewordenen vornehmen Art zu philosophieren" nicht gegen ihn richten können.

Seine unbedingte Ehrlichkeit ist schon wichtiger — man hat sie bei Leibniz, bei Kant angezweifelt und selbst bei Schopenhauer, weil er seine Philosophie nicht gelebt habe; dennoch wird man auch in dieser Hinsicht mit dem alten Vischer sagen dürfen, daß das Moralische sich von selbst versteht. Aber andere Züge seines Wesens greifen doch unmittelbar auch in die Art seines Denkens, Schreibens, Wollens ein.

In seiner ganzen Erscheinung finden wir eine fast antike Einfachheit der Lebenshaltung mit moderner Erregbarkeit verbunden; eine Empfindlichkeit und Empfänglichkeit dem Klima gegenüber, die in solchem Maß fast beispiellos ist, mit einer großen Widerstandsfähigkeit gegen Krankheit und äußere Bedrängnisse vereinigt; ein fast zum Krankhaften gesteigertes Reinlichkeitsgefühl bei völliger Gleichgültigkeit gegen Komfort. Richard Wagner teilt kaum eine dieser Eigenschaften mit ihm; auch Schopenhauers robuste Gesundheit und sein massiger Appetit weisen auf ein ganz anderes Naturell. Man möchte sagen: Nietzsche war ein Mensch, der mehr auf den Verkehr mit Geistern eingestellt war als auf den mit Menschen, ja der eigentlich am Menschen alles Nichtgeistige als störend empfand; wozu dann seine äußerst geringe Sinnlichkeit stimmt. Im Verhältnis zu den Menschen ist er anspruchslos, soweit sie ihm eben nur vorübergehende Erscheinungen sind, und das ist die ungeheure Mehrzahl; anspruchsvoll, wenn er ihnen wirklich näher tritt. Ihr Geist muß stark sein und ihr Wille rein; gegen die Unwahrheit empfindet er eine ästhetische Abneigung und gegen Zudringlichkeit auch des guten Rates und der guten Meinung eine vornehme Geringschätzung; nichts konnte ihn rascher abkühlen, und nicht nur Siegfried Lipiner und Frau Overbeck, sondern auch Mutter und Schwester wurden scharf zurückgewiesen, sobald sie in seine Willenssphäre eindringen wollen. Er selbst war von Herrschsucht ganz frei, aber auch von jenem geringeren Ehrgeiz, der sich auf äußeres Ansehen, Titel, Ämter richtet; aber früh erfüllt von dem berechtigten Ehrgeiz, zu wirken, Schüler zu bilden (schon an seinen Studienfreunden hat er erzogen), „zu werden was er war". Ein persönlich gearteter Wille zur Macht lag ihm fern, ebenso ein Ausnützen der Freunde,

wie Richard Wagner es unbedenklich für sein Recht hielt: er empfand es schmerzlich, wie wenig in den schlimmsten Zeiten die Freunde für ihn taten, gefordert aber hat er niemals einen Dienst. — Abzuweisen ist daher die gelegentlich ausgesprochene platte Vermutung, daß er durch seine Schriften zu einem Religionsstifter im weltlichen Sinne, zum Haupt einer Gemeinde von Anbetern hätte werden wollen; auf die geistige Gefolgschaft allein kam es ihm an und auch schon eine so beiläufig organisierte Gemeinde, wie sie Schopenhauer aus seinen Aposteln und Evangelisten aufbaute, wäre nicht nach seinem Geschmack gewesen, geschweige denn eine so fest organisierte wie die von Bayreuth. Alle egoistische Absicht hat man bei diesem resoluten Verteidiger des Egoismus zu verneinen; was er tat, tat er aus innerem Bedürfnis und ohne jede Berechnung; was er tat, dachte er sich im Interesse des „Willens“ selbst, der das Wesen der Welt sei.

Die inneren Gegensätze, wie Bahnsen ausgeführt hat, setzen uns in Bewegung; Nietzsches rastloses Wirken ist ein unaufhörlich erneuter Versuch, sein Wesen ins Gleichgewicht zu bringen. Zugleich aber empfindet er sich als eine typische Natur und sucht auch der Menschheit die Harmonie zu bringen. So entstehen idealische Vorstellungen, die zuletzt einen völlig utopischen Charakter annehmen: ganze Geschlechter von Übermenschen, ewige Wiederkehr des beglückenden Emporsteigens.

Man hat bis zum Überdruß den Satz wiederholt, Nietzsches Verlangen nach einem mächtigen Einfluß auf den Willen der Menschheit sei — aus der Schwächlichkeit seines eigenen Willens zu erklären, die sich in der Vorstellung starker Naturen habe berauschen müssen. Besonders Overbeck hat durch derartige Betrachtungen die ihm ganz unverständliche Tatenlust des Freundes sich selbst wegzueskamotieren versucht, und es ist schnell Mode geworden, ihm darin zu folgen. Daß ein Schwächling sich für die eigene Unkraft durch ein Schwelgen in geträumten Heraklestaten entschädigt, kommt gewiß vor, und Nietzsche selbst hat auf solche Erscheinungen hingewiesen — man hat diese Sprüche weidlich gegen ihn ausgebeutet! Es gilt aber augenblicklich dies überhaupt als die feinere Psychologie; und die Theologen und Historiker, die besonders gern

diese Methode der umschlagenden Psychologie anwenden, dürfen sich nicht wundern, wenn morgen Bismarcks famoses Wort „heut habe ich wieder die ganze Nacht gehaßt“ aus seiner angeborenen Weichheit erklärt wird und übermorgen das Gebot „liebet eure Feinde“ aus der Rachsucht Christi. Einstweilen sei es uns noch gestattet, in altmodischer Weise mit Goethe Wünsche für Vorboten von Fähigkeiten zu halten und für den Fall der umgekehrten Erklärung wenigstens Anhaltspunkte zu erbitten. Was hat denn aber Overbeck, der allein Beweise wenigstens bringen wollte, beigebracht? „Die Willensstärke war bei ihm nicht zu den exzessiven Dimensionen entwickelt, welches das Grunderfordernis menschlicher Größe ist. Denn sich selbst zu behaupten und durchzusetzen war ihm keineswegs überall leicht, und er hat vielleicht den ‚Willen zur Macht‘ mit solcher Beredsamkeit zum Ideal entwickelt, wie es nur einem möglich war, dem dies Ideal so sehr vorschwebte und in ihm selbst nicht eigentlich Fleisch geworden war.“ Man prüfe diesen Satz — der nebenbei auch Bernoullis Ansicht illustrieren mag, als Stilist sei Overbeck Nietzsche ebenbürtig — und man wird erstaunt sein, auf welches Argument dies „Vielleicht“ gebaut ist. Zunächst wäre denn doch zu fragen, ob Nietzsche sich überall habe behaupten und durchsetzen wollen, und an Hamlets Worte über Fortinbras zu erinnern. Nachher werden noch Selbstgeständnisse Nietzsches — nicht angeführt, aber erwähnt, die doch höchstens beweisen würden, daß Nietzsche vor Anfällen völliger Verzagtheit so wenig sicher war wie Bismarck, als er nach der Schlacht bei Königgrätz seinen Weinkrampf bekam. Und so zieht Overbecks ganzer Bericht, mit fortwährendem „Allerdings“ im Vorsatz zugebend und mit ebenso unablässigem „Jedoch“ im Nachsatz zurücknehmend, sich kraftlos wie die Schlange um den Granitblock. Overbeck hat ihn geliebt, aber er hat sich das nicht gegönnt; und fortwährend kämpft eine widerwillige Anerkennung von Nietzsches Genialität mit dem Wunsch, er möchte doch eigentlich nicht genial gewesen sein; so wie er mit ähnlichen Selbstüberredungen denn sogar zu dem (man darf das Wort gebrauchen) unwahrsten und häßlichsten seiner Urteile kommt: Nietzsches Vornehmheit sei

nur Affektation gewesen. Wie viel leichter ließe sich auf diese Manier „beweisen“, was wir aber durchaus nicht beweisen wollen, daß Franz Overbecks Freundschaft nur Schein und seine Hilfe in Turin nur kühle Pflichterfüllung gewesen sei!

Wenn ich einen Mann sehe, der mit unerschütterlicher Energie, durch alle Krankheiten, Versuchungen, Ablenkungen unbeirrt, ein großes Ziel im Auge behält; wenn ich einen Mann sehe, der fast ohne Unterstützung (außer durch den trefflichen Peter Gast) mit kranken Augen und schmerzendem Kopf zwanzig große Werke vollendet; wenn ich einen Mann sehe, der auf sein größtes Lebensglück, die Freundschaft mit Wagner, unbedenklich verzichtet, weil er es seiner Wahrheitsliebe und seiner Entwicklung schuldig zu sein glaubt — so genügen mir diese Zeugnisse für Nietzsches ungewöhnliche Willenskraft, mag er sich auch einmal in irgendeiner Nebensache haben überstimmen lassen. Und wenn eine Natur wie diese sich zuletzt in Vorstellungen des Größenwahns hineinsteigert, so seh ich auch hierin eben nur die Steigerung und Überspannung eines starken Willens; etwa wie bei Napoleons letztem Feldzug. Nein, die Kraftberauschung eines Schwächlings sieht anders aus! der träumt sich in aller Bequemlichkeit zum Sultan und denkt nicht daran, auf den Willen der andern zu wirken.

Wir haben aber noch ein großes mächtiges Zeugnis für Nietzsches innerstes Wesen: seine Kunst. Wir besitzen über „Nietzsche als Künstler“ eins der feinsten und reichsten Bücher aus der an leeren Blasen nur zu reichen Nietzscheliteratur. Hier hat Eckertz scharfsinnig ausgeführt, wie Nietzsches gesamte künstlerische Tätigkeit von der Idee des Spiels beherrscht ist. Wichtige Sätze zieht er an: „Ich kenne keine andere Art, mit großen Aufgaben zu verkehren, als das Spiel.“ „Als Kunst in seinem Sinne“, fährt Eckertz fort, „empfindet Nietzsche auch die Lehre vom Übermenschen, wenn er einmal sagt: ‚Auf die Wolken setzen wir unsere bunten Bälge und nennen sie dann Götter und Übermenschen‘“ —, oder ein andermal, aus tiefster Seele schöpfend: „Daß ich Zarathustras ausdenke, das sind Erholungen für mich, aber vor allem auch Verstecke, hinter denen ich eine Zeitlang niedersitzen kann.“ Was aber bedeutet dies heroische

Spiel anders als die Wonne im Kraftgefühl freier Betätigung seines Geistes? Weshalb kann Nietzsche mit großen Aufgaben nur „spielend" verkehren? weil er auch vor ihnen seine Freiheit bewahren will.

Nietzsches Kunst ist eine große Bekundung seines Kraftgefühls, gerade wie „die Zarathustras" gleichsam wider seinen Willen lebendig gewordene mächtige Vorstellungen sind. Ein Überschuß an Kraft will die Welt umformen; sprudelt seinen Gedankenreichtum hervor (und wie ihm Overbeck die Willensstärke abspricht, hat ihn ja Rée „gedankenarm" genannt!), treibt übermütigen Scherz mit seinen eigenen Werken. Gerade auch auf die fröhliche Bosheit und ausgelassene Heiterkeit besonders im „Zarathustra" hat Eckertz in glänzender Weise hingewiesen — eine Fröhlichkeit, die sich bis auf die Titel der Bücher nach der Morgenröte erstreckt: „Scherz, List und Rache", „Lieder des Prinzen Vogelfrei" — welcher Abstand, führt er aus, gegen eine Überschrift vom Schlag „Über Nutzen und Nachteil der Historie", „fast so gesetzt und ordentlich wie ein Pförtner Aufsatzthema". So wird er immer heiterer in seinem Werk; parodistische Töne nehmen zu und Eckertz spricht von Nietzsches „Varietébühne", auf der auftreten: Kant, als der Chinese von Königsberg; Schiller, als der Moraltrompeter von Säckingen; Viktor Hugo als der Pharus am Meere des Unsinns. —

Nietzsches Künstlerkraft ist schöpferische Willenskraft. Eckertz vergleicht ihn mit Max Klinger — und man sehe sich diesen Schwächling an! Mit den kräftigsten Farben malt er seine Schöpfung an, rot, gelb und braun sind seine Lieblingsfarben, wie es die des starken und gesunden Freiligrath sind; die Romantiker aber, Ästheten und keine Willensmenschen, liebten das zarte Blau und das sanfte Grün. In dieser seiner Welt läßt er die Sonnen aufgehn und untergehn mit der selbstherrlichen Freude des Schöpfers; in ihr leben seine Tiere, starke Tiere, der Löwe, der Adler, die Schlange. Jedem Natureindruck folgt eine dichterische Schöpfung — wir müssen immer gerade dieses Wort wiederholen — und prächtig hat Eckertz gezeigt, wie „die Spruchweisheit des Zarathustra, der Begriff des Übermenschen, der hohen und freien Erhabenheit nicht in der Lüneburger Heide gedeihen konnte,

wohl aber auf den Bergen von Zoagli und Portofino." Denn er hatte bei der Entdeckung der alpinen und südlichen Landschaft in sich die Möglichkeit entdeckt, „Landschaftengemälde innerlich einzusaugen. Dargestellte historische Bilder, der Mensch in seiner Bewegung bleibt mir ewig fern; ich bin sehr unplastisch." So fehlt denn auch in seiner Jugendpoesie sogar fast völlig die Ballade, die Lieblingsübung junger Poeten gerade in jener Zeit. Das bloße Handeln und Bewegen des Menschen war ihm uninteressant; eine Landschaft aber ist ein Stück erstarrten Willens der Natur selbst. Das reizt es ihn, umzubilden, zum Schauplatz seiner Dichtung zu machen.

Kraft, Reichtum, Leben, das sind die Grundzüge von Nietzsches Dichtung; es ist nicht so wunderbar, wie man oft meint, daß er G. Keller liebte. Schnell und stark ist der Rhythmus seiner Dichtungen; und der beliebte Wechsel langer und kurzer Zeilen bildet seine eigene stürmische Freude am Umbilden, am Wechsel aus:

Oh Lebens Mittag! Feierliche Zeit
Oh Sommergarten!
Unruhig Glück im Stehn und Spähn und Warten. —
Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit,
Wo bleibt ihr Freunde? Kommt! 's ist Zeit, 's ist Zeit!

Wie definiert er die Kunst des Stils? „Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das Tempo dieser Zeichen, mitzuteilen — das ist der Sinn jedes Stils." Spannung, Pathos werden unbedingt vorausgesetzt. Und so lese man seine Aphorismenbücher („ein Aphorismenbuch ist ein Widerspruch an sich" nach Overbeck und Bernoulli, die La Rochefoucauld damit erledigt haben): wie eine starke Spannung hinter jedem Satz liegt, die zu lösen eine nicht geringe Kraft fordernde Aufgabe ist.

Nein, dieser Nietzsche ist nicht der Schwächling, zu dem ihn eine an Kraft verzagende Generation umdichten will. Seine Rückkehr zu mythologischer oder (mit Spitteler) „kosmologischer" Dichtung ist die Rückkehr zu der Gestaltungskraft stärkerer Kulturen; und in diesem Sinn wollen wir seine Werke betrachten.

VIII.

Vorarbeiten.

Die Einteilung von Nietzsches Werken ist einfach und von selbst geboten. Richard Wagner macht ihn zum Schriftsteller und um die Fragen der deutschen Kultur, die er in Nietzsche erregt, kreisen auch noch die ersten von Wagner bereits abgewandten Schriften. Dann kommt eine Periode völliger Selbständigkeit, eigener Wege und neuer Ideale; bis Wagner von neuem ihn magnetisch anzieht, weil jetzt Nietzsche, wie einst Wagner, die sichtbare Wirkung seines Schaffens genießen will. Was dieser dritten Periode angehört, hat irgendwie zu Wagner polemische Beziehungen, wie in der ersten alles werbend freundschaftliche; auch wo die Polemik oder die Apologetik im Hintergrunde bleibt. Aber in der Höhezeit ist er für Nietzsche nur eine Erscheinung wie viele; für seinen Verstand — nie für sein Herz.

Gleichzeitig teilen die Zeiten des Aufsteigens und des Absteigens einen überwiegend kritischen, ja polemischen Charakter, während die Blütezeit — wie bei allen großen, wirklich großen Kritikern — positiv, aufbauend ist. Es ist daher nicht zu verkennen, daß zwischen der zweiten und dritten Periode eine so scharfe Scheidung nicht besteht, wie sie zwischen der ersten und zweiten schon die körperliche Krisis des Jahres 1879 bezeichnet.

Vor der „Erstlingsschrift" hat Nietzsche natürlich auch schon geschrieben; das wäre ein schlechter Schriftsteller, der mit seinem Erstling begönne. Aber alles, was er da schrieb, können wir in der Tat als Vorarbeit ansehn: es gehört mit seinem philologischen Beruf enger zusammen als die Werke des freien Schriftstellers; es ist im höheren Sinn durchweg, meist auch im engeren Fragment geblieben. Aber auch später sind um die fertigen Werke dieses großen

Schriftstellers zahlreiche Anfänge, Baustücke, Fragmente gelagert, die wir mit den früheren Vorarbeiten zusammenfassen, soweit sie nicht mit bestimmten späteren Werken oder Plänen zusammenhängen.

Auch gestattet die aphoristische Ausdrucksweise die Aufnahme und Ausscheidung einzelner Sentenzen, so daß einzelne Sprüche, die keinen Platz in den Büchern fanden, in großer Zahl noch in den Notizbüchern oder Urmanuskripten lagern. Sie sind in der großen Ausgabe natürlich gleichfalls nach Möglichkeit untergebracht. — Und wie Sprüche, hat Nietzsche Gedichte in allen Perioden verfaßt, sie zum Teil (besonders in die „Fröhliche Wissenschaft" und den „Zarathustra") eingelegt, zum Teil auch für sich gelassen, das Nietzschearchiv hat von den „Gedichten und Sprüchen" eine sehr hübsche Sonderausgabe veranstaltet. — Diese „Parerga und Paralipomena", um Schopenhauers berühmten Titel anzuwenden, verlangen also eine besondere Darstellung.

Nietzsches Lebenswerk würde sich danach wie folgt ordnen:

I. Vorarbeiten.

II. Erste Periode.
Geburt der Tragödie 1872.
Unzeitgemäße Betrachtungen I—IV 1873—76.
Menschliches Allzumenschliches, 2 Bände, 1878—79.

III. Zweite Periode.
Morgenröte 1881.
Die fröhliche Wissenschaft 1882.
Also sprach Zarathustra I—III 1882 (IV 1891).
Jenseits von Gut und Böse 1886.
Zur Genealogie der Moral 1887.

IV. Dritte Periode.
Der Fall Wagner 1888.
Götzendämmerung 1889.
Nietzsche contra Wagner 1901.
Der Antichrist 1901.
Ecce homo.
Der Wille zur Macht.

V. Parerga und Paralipomena.
Sprüche und Gedichte.
Fragmente.

Die Jahreszahlen der Entstehung haben wir schon früher gegeben, hier die des Erscheinens. Dabei sei bemerkt, daß „Ecce homo“, das bisher nur in Verschenk- und Prachtausgaben erschienen war, nun auch in den Werken seinen Platz gefunden hat. Der fragmentarische „Wille zur Macht“ ist ebenfalls in den Werken, aber nicht selbständig erschienen.

Die Gesamtausgabe der Werke liegt in zwei Formen vor: in der großen Ausgabe und der (sehr bequemen) kleinen, die sich im wesentlichen nur durch Druck und Format sowie die Beigaben der Herausgeber unterscheiden. Von Band IX—XII gibt es zwei Gestalten, da die frühere, von Koegel veranstaltete, von Fr. Elisabeth Förster-Nietzsche auf ihre Kosten eingestampft und durch eine neue ersetzt wurde, als sich große Mängel an Koegels Ausgabe herausgestellt hatten. Nicht jeder Herausgeber eines großen Gesamtwerks würde der Zuverlässigkeit desselben solche Opfer gebracht haben!

Anzumerken ist noch, daß für den, der Nietzsches Werke selbst lesen und sich alle aneignen will, die chronologische Folge nicht zu empfehlen ist. Man tut besser daran, vom Leichteren zum Schwereren, vom Gemeinverständlicheren zum Voraussetzungsvolleren aufzusteigen. Ich empfehle diese Folge:

1. Morgenröte. Fröhliche Wissenschaft. (Allgemeine Einführung in Nietzsches Gedankenkreis.)

2. Also sprach Zarathustra. (Kern und Mittelpunkt.)

3. Geburt der Tragödie. Fall Wagner. Nietzsche contra Wagner. Ecce homo. (Spezifische Voraussetzungen.)

4. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Götzendämmerung. Antichrist. (Zielpunkte.)

5. Unzeitgemäße Betrachtungen. Menschliches Allzumenschliches. (Entwicklungsstufen.)

6. Zarathustra in zweiter Lektüre.

7. Briefe. (Auswahl von R. Oehler veranstaltet; von der

Originalausgabe am wichtigsten die an Erwin Rohde, Mutter und Schwester, Peter Gast.)

8. Fragmente.

Wer auf den Genuß verzichten will oder muß, alle Werke Nietzsches zu lesen, kann auf die beiden Schriften gegen Wagner und die Unzeitgemäßen Betrachtungen am ersten verzichten; auch auf die „Geburt der Tragödie" — denn sie ist wohl schon von dem echten Nietzsche, aber noch nicht von dem großen Schriftsteller. Endlich wer denn nur das Schönste haben will, dem würde ich Morgenröte, Fröhliche Wissenschaft und Zarathustra anraten. Es gibt natürlich aber auch andere Auslesen und Rangordnungen seiner Werke. Dazu kommt die Verschiedenheit der Gesichtspunkte: für Nietzsches Psychologie sind zum Teil gerade Schriften besonders wichtig, die an sich weder zu den schönsten noch zu den bedeutendsten gehören: Fall Wagner, Ecce homo, und wieder auch Geburt der Tragödie.

Man liest sich erfahrungsmäßig in Nietzsche nicht schwer ein; zu warnen ist nur vor der zerstörenden Manier, die jedes Stückchen außerhalb des Zusammenhangs verstehen — oder nicht verstehen will. Wer die höhere Einheit in seinen Aphorismenbüchern nicht merkt, der warte noch ein wenig, bis er ihn liest; und im Notfall lasse er es ganz. Es ist wahrlich nicht in Nietzsches Sinn gehandelt, seine Bekanntschaft allen aufdrängen zu wollen; und sogar unter denen, gerade unter denen, die über ihn geschrieben haben, sind manche, durch deren Fernbleiben von Nietzsche die allgemeine Erkenntnis seines Wesens nur gewonnen haben würde.

* *

1. Philologische Studien.

Ich wollte erst Nietzsches philologisch-philosophischen Arbeiten die „rein philologischen" gegenüberstellen. Aber solche gibt es sozusagen gar nicht; ein wenig philosophisches Interesse steckt selbst in denjenigen, die ausschließlich der Textkritik, Interpretation und literarhistorischen Einordnung alter Denkmäler gewidmet sind.

„Es soll ausgesprochen sein," sagt Nietzsche, „daß alle und jede philologische Tätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibt." Selbst in die metrischen Studien kreuzt diese Einheit an Philologie, Philosophie und Kunst hin.

Dies philosophische Interesse zeigt sich vor allem in der Stoffwahl — wir haben über die psychologische Ungenauigkeit dieser rein äußerlichen Bezeichnung schon gesprochen. Drei Arbeiten gelten einer antiken Geschichte der Philosophie, der des Diogenes Laertius: seine Leipziger Preisschrift, ein Aufsatz im „Rheinischen Museum" (1870), eine Baseler Gratulationsschrift (1870). Eine andere philologische Arbeit, über den Wettkampf des Homer und Hesiod (in derselben Zeitschrift, 1870 und 1873) ist zwar streng sachlich gehalten, behandelt aber doch einen Gegenstand, der für Nietzsches Auffassung des hellenischen Altertums eine Zeitlang maßgebend war: eben den des Wettkampfes, des persönlichen Messens der Kräfte; wenn auch dieser „Agon" hier nur ein erfundener und scherzhaft durchgeführter ist. Bei den Arbeiten über Homer tritt die Frage nach dem Wesen der antiken Kultur so bestimmend in den Vordergrund, daß wir sie unbedingt als „philologisch-philosophisch" bezeichnen müssen. Und somit bleiben, neben ein paar Rezensionen aus dem Literarischen Zentralblatt (1868—70), hier eigentlich nur zwei Arbeiten zur griechischen Lyrik übrig: Zur Geschichte der theognideischen Spruchsammlung („Rheinisches Museum" 1867, seine erste Veröffentlichung) und „Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker" (ebenda 1868). Und doch — auch hier steckt der Philosoph seinen Kopf hervor, wenn er erörtert, in welchem Sinn der alte Lehrdichter Theognis selbst ein Philosoph genannt werden konnte, oder wenn er sich in einer Anmerkung gegen die „solare" Deutung des Heroen Perseus erklärt, weil er (wie es an anderer Stelle heißt) nicht will, daß „die griechische so herrliche und tiefsinnige Mythologie . . . auf physikalische Trivialitäten, auf Sonne, Blitz, Wetter und Nebel als auf ihre Uranfänge zurückgeführt" werde. Und

so fehlt es auch sonst nicht an philosophischen Momenten; er freut sich, auf den uralten Weisheitssatz zu treffen, daß es das beste sei, nicht geboren zu werden; er spottet über die rationalistischen oder mystischen Spekulationen der modernen Pythagoreer und Orphiker; er mißbilligt mit Seitenblicken auf die Neuesten des Hermippos Versuch, die antike Philosophie vom Orient abhängig zu machen.

Doch auch wenn solche Bekundungen des Pessimisten und Griechenverehrers nicht dafür sorgten, würden diese philologischen Studien für Nietzsche den Menschen und Denker nicht ohne Ertrag bleiben. Charakteristisch ist schon seine besondere Betonung des Stils — nicht nur bei den Alten, auch bei den Neueren: er mißbilligt „Form und Ton" einer philologischen Polemik und die „ungesellige, ja asketische Form der Roseschen Gelehrsamkeit, die beharrliche Verleugnung des ‚Fleisches' in seinen Schriften, das ‚härene Gewand' seines Stils" und wünscht, „daß so ausgezeichnete Gaben uns in adäquater Form und mit freundlicher Miene überreicht werden möchten". Aber an diese für seine eigene Art des Schreibens und der Darbringung charakteristische Wendung schließt er einen Verweis auf eben dieses Valentin Rose Wort: „sibi quisque scribit", schließlich schreibt doch jeder nur für sich selbst — den er sich später oft genug zu eigen machen sollte.

So sind überhaupt rasch hingeworfene Charakteristiken schon hier als Vorstudien seiner später so gern und meisterlich geübten Kunst des psychologischen Porträts zu beachten: der eine Philolog heißt „der Tausendkünstler", der andere — wieder Rose — wird wegen der gewohnten Dunkelheit der Rede gerügt. Wie es Nietzsche dagegen freut, den Lehrern und Freunden, Ritschl, Benndorf, Rohde, hier zu begegnen, oder auf der andern Seite D. Fr. Strauß wegen einer unglücklichen Redeblüte anzuzapfen, das wurde schon bemerkt. Überhaupt neigt er zur ironischen Behandlung auch seines Helden Diogenes Laertius und teilt die damals — wie neuerdings wieder — verbreitete Neigung, sonderbare Meinungen vielleicht etwas zu schnell als beabsichtigte Parodien zu erklären.

Sein eigner Stil ist noch unselbständig, im Deutschen und,

wie mir ein Kenner versichert, auch im Latein; es begegnet ihm eine Wendung wie: daß ein Schriftsteller mit einem andern „verwechselt und in eine Person gemischt“ sei. Auch schließt er noch die Preisschrift auffallend matt ab. Aber über eine allerdings unglaubliche Schreibweise entsetzt ruft er doch schon aus: „In welcher Entfremdung vom griechischen Altertum muß man leben, um sich fast in jedem Satze so versündigen zu können!“

Inhaltlich hat die eine Arbeit eine metrische Aufgabe, die andern quellenkritische und hermeneutische. In der Erkenntnis von des Diogenes Laertius Quellen hat Nietzsche nach dem Urteil der Sachkenner unzweifelhaft das Rechte getroffen; aber auch die Arbeiten zur Metrik und Interpretation konnte Meister Ritschl mit Freude als Probestücke seiner Schule, eins sogar zur Eröffnung einer Sammlung solcher Arbeiten, erscheinen lassen. — Auffallend bleibt nur, was Nietzsche nicht angerührt zu haben scheint. Er legt dem Mythus, im Einverständnis mehr mit Richard Wagner als mit Ritschl, eine sehr große Bedeutung für die antike Kultur und nicht bloß für die hellenische Poesie bei; er hat auch von dessen Art eine bestimmte Vorstellung, da er einmal ausspricht, was „nach der Natur des Mythos“ hätte erfolgen müssen; aber eine nähere Beschäftigung mit der Mythologie als solcher vermissen wir, soweit sie nicht in die „Geburt der Tragödie“ als Spekulation über das Wesen der Gottheiten Apollon und Dionysos eingegangen ist. (Daß er an einer Stelle, wo bei Pherekydes Eisler neuerdings das Durchblinken uralter Mythen sehr wahrscheinlich gemacht hat, nur eine Probe „düster-allegorischen Phantasierens“ und „phantastischer Fabelei“ sah, könnte immerhin für seine Stilisierung des alten Mythos schon bezeichnend sein.) Und wenn er sich mit der „Persönlichkeit“ Homers ausführlich beschäftigt hat, so schiene der eine Aufsatz doch eine nähere Betrachtung auch des Hesiod zu fordern; dieser aber hat ihn augenscheinlich als ein Philister unter den Klassikern weniger interessiert, als schon um seiner mythologischen Poesie willen zu erwarten gewesen wäre.

Von diesen eigenen philologischen Studien zu jenen, in denen

die Philologie wesentlich nur noch die Dienerin der Philosophie sein will (wie sie einst die der Theologie sein sollte!), bildet die Vorlesung „Einleitung in das Studium der klassischen Philologie" (vom Sommer 1871) den Übergang; und eine solche Vermittlungsstellung würde auch der (vor 1869 geplanten) kritischen Geschichte der griechischen Literatur zufallen, wenn er von diesem allzugroßen Unternehmen, und das ihn an zu viele ihn wenig reizende Aufgaben herangezwungen hätte, nicht bald hätte Abstand nehmen müssen. Wie er sich das Buch dachte, lehren die (durch O. Crusius in Band XVIII der Werke) veröffentlichten Kollegienhefte, zu denen noch die über Geschichte der griechischen (und älteren lateinischen) Beredsamkeit kommen.

Jene Vorlesung aber hat ihre besondere Bedeutung darin, daß wir den Pädagogen Nietzsche nur hier in Lebensgröße vor uns sehen. Daß er ein guter Lehrer auch in der Schule war, wird uns bezeugt — Ritschl hatte allerdings auch das Gegenteil vernommen —, und er war es vor allem, weil er die Schüler beim Ehrgeiz packte. Ein Schüler ist trotz seiner gegenteiligen Behauptung nicht präpariert; Professor Nietzsche fordert ihn auf, vom Schild des Achilleus zu erzählen. Zehn Minuten lang geht er schweigend in der Stube auf und ab, während um den verstummten Schüler die Aufregung der ganzen Klasse wächst; dann: „Nachdem uns nun X. über den Schild des Achilleus berichtet hat, fahren wir fort." Was bedeutet ein solcher Zug? daß Nietzsche die Zugehörigkeit zu einem humanistischen Gymnasium für Lehrer und Schüler als eine Ehre empfand und daß seine starken Angriffe auf die Anstalt auch hier aus der zu hoch gespannten Erwartung entspringen.

Und so nimmt er denn auch vor seinen jungen Studenten den Augenpunkt sehr hoch. Eine philosophische Vorbereitung zur Philologie wird erwogen, „damit der Philolog nicht einmal dem Fabrikarbeiter gleicht, der seine Schrauben jahraus jahrein macht. Der klassische Philolog muß aber fortwährend sich an der Philosophie festhalten, damit sein Anspruch auf Klassizität des Altertums gegenüber der modernen Welt nicht wie lächerliche Anmaßung klingt.

Denn er spricht damit ein Urteil. Und es handelt sich um lauter prinzipielle Sachen." Jene Superiorität der Antike aber sieht er in der Schönheit des Altertums und in ihr auch die erzieherische Bedeutung der Philologie, gerade für die Deutschen: „Der Germane hat Stärke und Tiefe der Empfindung, aber geringes Schönheitsgefühl"; was er denn am Stil erläuterte. Seine Vorliebe für romanisches Stilgefühl verheimlicht schon der Verkünder von Richard Wagners Überdeutschtum nicht; ebensowenig aber die Feindschaft gegen den Dilettantismus einer bloßen ästhetischen Genießerei: „Der charaktervolle Philolog macht hier die strengsten Anforderungen." Und er gesteht: „Es ist möglich, daß seine ästhetischen und ethischen Bedürfnisse hier miteinander in Feindschaft sind." ...

In diesem großen ernsten Sinn hat der Philolog Nietzsche seine Aufgabe angefaßt. Die Erkenntnis der Kulturbedingungen bleibt sein Hauptaugenmerk; und im Gegensatz zu den Lobrednern der antiken Humanität bemerkt er: „Wenn Friedrich August Wolf die Notwendigkeit der Sklaven im Interesse einer Kultur behauptet hat, so ist dies eine der kräftigen Erkenntnisse meines großen Vorgängers, zu deren Erfassung die andern zu weichlich sind." Es ist klar, weshalb er den auch sonst von ihm gern gelobten (heut aber allgemein in Ungnade gefallenen) Freund Goethes mit einer mißverständlichen Wendung seinen „großen Vorgänger" nennt: weil er Philologie als Altertumswissenschaft auffaßte. Hätte Nietzsche die geplanten „Altertümlichen Betrachtungen" geschrieben, sie hätten sich von der „Wortphilologie" seines Meisters Ritschl sofort weit entfernt.

2. Philologisch-philosophische Studien.

Nietzsches philologische Arbeiten lassen einen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt nur insoweit erkennen, als eben philosophische Interessen überall mitbestimmend gewesen sind. Aber seine philologisch-philosophischen Arbeiten kristallisieren um ganz bestimmte Zentralprobleme; und schon dies beweist, gerade bei einer Natur wie der seinigen, daß sein ganzes Studium bereits mit aller Entschiedenheit hierhin gravitierte.

Auf eine kleinere Arbeit, „Homers Wettkampf“ (1871—72) sollte ein großes „Philosophenbuch“ (1872—73, 1875) folgen: denn Homer ist für Nietzsche „der feste Punkt, an dem die Kultur des griechischen Volkes sich kristallisiert“, diese Kultur aber findet ihren Ausdruck vor allem in den Philosophen — man möchte in Nietzsches Sinn fast sagen: in den Dichtern nur sofern sie (wie allerdings selbst ein Theognis, wie viel mehr denn Äschylos oder Euripides!) Philosophen sind. Beide Gesichtspunkte vereinigt schon die Baseler Antrittsrede „Homer und die klassische Philologie“ (28. Mai 1869). Von hier leiten dann die Vorträge „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ (1871—72) und die Skizzen „Wir Philologen“ (1874—75) unmittelbar zu praktisch-pädagogischen Fragen über — wie wir es jetzt ausdrücken würden: zu Fragen der Kulturpolitik. Eben dahin gehört die charakteristische kleine Betrachtung „Lesen und Schreiben“ (1874—75).

Die Baseler Antrittsrede hat zum Ziel, das Verhältnis zwischen Individualität und Masse an dem berühmtesten Beispiel festzustellen. Dabei bewegt er sich durchaus im Fahrwasser Wagnerscher Anschauungen, indem er den Gegensatz von Volksdichtung und Individual- oder Kunstdichtung aufhebt. Denn gerade er widerstreite der „folgenreichsten Entdeckung der historisch-philologischen Wissenschaft: der Entdeckung und Würdigung der Volksseele“. Der einzelne Dichter sei eben lediglich der Vermittler des dichterischen Empfindens jener Volksseele; während man doch der „so unschönen und unphilosophischen Masse“ den Kranz des Genies nicht auf das kahle Haupt setzen dürfe. Ob nun gerade diese Unterscheidung von „Masse“ und „Volk“, ob nun gerade dies aristokratisch-hochmütige Urteil über die Masse auch der vielgepriesenen Hellenen eine klarere Auffassung der Entstehung von Ilias und Odyssee gestattet, stehe dahin; charakteristisch aber sind diese Ausführungen für Nietzsche, dessen Geniekultus mit der Hellenenanbetung in Konflikt kommt: jener romantischen Ursprungs, dieser klassizistisch.

Aber gerade in der Überwindung dieses Konflikts sieht er höchst bezeichnenderweise die eigentliche Aufgabe der klassischen Philologie.

Mit einem Bild, das er später gern für seine eigenen Bücher gebraucht und das in Böcklins Vaterstadt besonders gut angebracht ist, vergleicht er seine Wissenschaft mit mythologischen Fabelwesen: „Die gesamte wissenschaftlich-künstlerische Bewegung dieses sonderbaren Centaurus geht mit ungeheurer Wucht, aber zyklopischer Langsamkeit darauf aus, jene Kluft zwischen dem idealen Altertum — das vielleicht nur die schönste Blüte germanischer Liebessehnsucht nach dem Süden ist — und dem realen zu überbrücken." . . . Und deshalb kann er in Aufzeichnungen zur Einleitung dieses Vortrags — seinen ersten eigentlichen Aphorismen — mit Bestimmtheit als seine Meinung aussprechen: „Nie kann die philologische Interpretation eines Schriftstellers das Ziel sein: sondern immer nur Mittel." Freilich fühlt er selbst, daß er damit über das Philologische schon herausgeht: „Der Philologe liest noch Worte, wir Modernen nur noch Gedanken."

So haben wir hier wirklich schon den ganzen Nietzsche, der denn auch nicht zufällig sich einen Gegenstand gewählt hat, der „nicht mehr zeitgemäß" sei: die Persönlichkeit Homers; eine Frage übrigens, auf die er geistreich, aber doch einigermaßen mystisch antwortet, wie denn bezeichnend genug dieser feierliche und sorglich vorbereitete Vortrag ex cathedra eigentlich das Unklarste ist, was wir von Nietzsche haben. Es ist in neuerer Zeit üblich geworden, den „ersten Nietzsche" von dem späteren so scharf zu scheiden, wie das aus persönlichen Erfahrungen heraus Erwin Rohde wohl tun durfte; und gerade in der Einleitung zu seinen Philologicis hat dies der trefflichste aller Nietzsche-Editoren, Ernst Holzer, getan. Ich glaube vielmehr, daß schon diese Eröffnungsschrift die innere Einheit Nietzsches durch alle Wandlungen, und auch durch die große Krisis von 1879 hindurch, beweist; desjenigen Nietzsche, der von zwei verschiedenen Tendenzen jederzeit bald nach der einen Seite gerissen wurde, bald nach der andern. Und ebensowenig kann ich die einseitige Verherrlichung dieses „ersten Nietzsche" mitmachen. Wir wollen nun einmal jetzt nur junge Helden in der Siegesallee, und der junge Dürer, der junge Goethe, der junge

Menzel, der junge Nietzsche sollen allein gelten. Mir scheint der wahre Heros immer erst der reife; und das ist dieser Vortragende noch nicht, der nicht einmal das Lob größerer Verständlichkeit verdient — das bei so viel einfacheren Problemen doch leicht zu verdienen gewesen wäre.

Mit eben jenem Problem, das der Vortrag über Homer berührt, beschäftigt sich auch die Studie über „Homers Wettkampf". Wie die „Geburt der Tragödie" hinter dem apollinischen Hellenen den dionysischen sieht, so diese hinter dem „humanen" den grausamen, der sich an Kampf und Vernichtung freut; hinter dem Mann der Stille und des Maßes den der leidenschaftlichen Erregung in Neid und Ehrgeiz. Auch hier hat er die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem einzelnen und der Masse vor Auge; aber gut Burckhardtisch wirft er auch die Frage auf: „Seit wann entsteht das Individuum bei den Griechen?" Jedenfalls — es ist da; und nun schon kündet sich eine Anschauung an, die Nietzsche später breit ausgeführt hat: von der Macht der Schwachen. Sie erwehren sich des Genies, allerdings indem sie „als Schutzmittel gegen das Genie — ein zweites Genie" begehren, und so den Wettkampf einsetzen. — Aber von dieser etwas sehr ideenhaften Vorstellung kommt er in weiteren Aufzeichnungen selbst zurück: „Der Wettkampf zeichnet die Handwerker aus. — Nur wo es ein Handwerk gibt, gibt es Wettkampf." Wir würden höflicher sagen: „nur wo es eine Technik gibt" — Nietzsche aber ist von einer aristokratisch-hellenischen Verachtung für den „Banausen", den Handwerker, erfüllt — für den Techniker, der mit den Händen arbeitet. Und vielleicht ist das auch zum Teil die Ursache für sein Verschweigen der antiken bildenden Kunst. Nur ganz leise wird sie einmal gestreift; sonst aber scheinen der Torso des Herakles, der Apoll von Belvedere, der Laokoon, die Venus von Milo (um nur die damals gefeiertsten Meisterwerke antiker Skulptur zu nennen), scheinen die Architektur der wundervollen Tempel dem Altertumsforscher nichts gesagt zu haben. Hier bleibt er merkwürdig „literarisch": die bildende Kunst regt seine Phantasie nicht an.

Aber im Mittelpunkt seiner philologisch-philosophischen Spekulation sind wir mit jenen prachtvollen Studien zur „Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ (Frühjahr 1873), die von Anschauung und genialer Vertiefung strotzen — ein „Philosophenbuch“, in dessen Vorgefühl er wohl mit einem gutmütig-hochmütigen Lächeln über Zellers gelehrte, aber trockene Geschichte der griechischen Philosophie spötteln mochte: „Die vorplatonischen Philosophen, diese großen Wesen erscheinen mir lebendiger als je und nur zum Spott kann ich des ehrsamen Zeller langgesponnene Berichte lesen.“

Diese machtvollen Charakterskizzen der vorsokratischen Philosophen — für deren Grundlage wir nochmals auf R. Oehlers Untersuchung verweisen möchten — sind wiederum ein großartiger Versuch, das „ideale“ und das „reale“ Griechentum in Übereinstimmung zu bringen — soweit sich das eben mit seiner Forschung verträgt. Und hier haben wir nun wirklich schon den reifen, klaren, tiefgreifenden Nietzsche — mag es meinethalb denn schon der zweite sein.

Nietzsche tritt an die intimere Erforschung des Altertums als Pessimist, als Schopenhauerianer heran, tief durchdrungen von der Überzeugung, die Welt sei erfüllt von tiefstem Weh, und der Mensch könne Beruhigung nur finden, wo er sich zu dem einheitlichen Weltwillen hintastet als Genie oder als Heiliger. Er ist erfüllt von der Vorstellung, daß der Optimismus frivol sei und Eigentum der Philister. Und er findet vor sich, indem er das Hellenentum beschaut, als aufregendstes Rätsel — die „griechische Heiterkeit“. So sollte geradezu das Buch heißen, das dann „Ursprung und Ziel der Tragödie“ überschrieben werden sollte.

Einmal hat er die Frage, die ihn peinigte, beiseite schieben wollen: die Freude der Demeter in Erwartung einer neuen Geburt des Dionysos — „diese Freude — als die Verkünderin der Geburt des Genies — ist die hellenische Heiterkeit“. Das ist ein geistreicher Seitensprung; und blieb ein solcher. Denn hier lag ja ein abgrundtiefes Problem verborgen.

Die „Geburt der Tragödie“ hat ein ähnliches Dilemma wirklich

mit dem Nachweise schließen wollen, daß Sophokles und Richard Wagner einig seien — etwa so wie Lessing die theoretische Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Shakespeare behauptete; denn dort handelt es sich um die Kunst. Hier, wo die Weltanschauung selbst in Frage steht, die durch die Kunst nur erst symbolisiert wird, hier siegt Schopenhauer unbedingt, dem das Werk auch gewidmet werden sollte: „Ich habe dir manches schwarze Schaf geopfert — worüber sich die andern Schafe beschweren." (Eine der wenigen „Anlehnungen" Nietzsches: Eckertz hat mit Recht an Börnes berühmten Witz erinnert, daß seit der Zeit, da Pythagoras in der Entdeckerfreude eine Hekatombe darbrachte, alle Rinder zittern, sobald eine Entdeckung gemacht wird.) Schopenhauer siegt; und somit kann die griechische Heiterkeit nur eins von zwei Dingen sein: Maske — oder Verfall. Das erste zu behaupten, wäre nicht unmöglich gewesen. Denn schon ist Nietzsche von der Notwendigkeit der Lebenslüge innerlichst überzeugt: „wir leben nur durch Illusionen". Aber er widerstritt seinem Hellenenkultus. Und so ergab sich die überraschende Lehre: die Griechen der „Heiterkeit" sind gar nicht die wahren Hellenen; sie leben schon in der Décadence. Die wahren, nie genug zu bewundernden Hellenen sind die des „tragischen Zeitalters". Die Entwicklung, die zum höchsten Gipfel hätte führen können, wurde abgebrochen durch den „mächtigen Querkopf" Sokrates. „Mit Sokrates beginnt der Optimismus." Dies, und nicht daß er der „theoretische Mensch" ist, veranlaßt Nietzsche, ihn so heftig zu befehden; oder vielmehr: der theoretische Mensch ist eben als solcher schon Optimist, weil innerhalb des Wissens (und eigentlich nur hier) eine gewisse Kontinuität des Fortschreitens möglich ist. Und ebendeshalb gehört er, wie nur noch Wagner, zu den Obertönen der Existenz Nietzsches: „Sokrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, daß ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe." Denn auch in Nietzsche ringt, schon jetzt, der Optimismus des wissenschaftlichen Betrachters mit dem Pessimismus des philosophischen Denkers . . .

„Der Philosoph", heißt es im Eingang, „sucht den Gesamt-

klang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen." Ist also der Gesamtklang der Welt, weit davon entfernt, eine tröstliche Sphärenharmonie zu sein, vielmehr das Weh der Schöpfung über die Individuation, über die Zerreißung ihrer Einheitlichkeit, so kann auch der kein Philosoph sein, der nicht wie Anaximander überzeugt ist, in einer Welt des Unrechts zu leben; wenn es auch Heraklit gelingen mag, die Ungerechtigkeit der Welt durch die Kunst seines Denkens zu überwinden. Denn „das Denken der Griechen im tragischen Zeitalter ist pessimistisch oder künstlerisch optimistisch" — oder beides zugleich, wie das des Nietzsche jenseits der „Morgenröte".

Diese vorsokratischen Philosophen also sind für Nietzsche die echten Hellenen; und sie allein. Sie waren auf dem Wege, das Maximum von Kultur hervorzubringen. „Die Griechen waren mit Empedokles und Demokrit auf dem besten Wege, die menschliche Existenz, ihre Unvernunft, ihr Leiden richtig zu taxieren; dazu sind sie nie gelangt, dank Sokrates." (Nietzsche unterstreicht in seinen älteren Schriften noch viel; noch hat er nicht die Kunst, durch die Ordnung der Worte allein die Lagerung der Akzente aufzuzwingen.) Freilich ist auch Sokrates kein Wunder, das plötzlich in die Entwicklung hinanbricht. Die Hellenen hatten vielmehr sich schon erschöpft; denn sie „erfanden die typischen Philosophenköpfe". In der Reihe von Thales bis zu Demokrit ist eigentlich alles gegeben, was an originellem Weltdenken möglich ist — ein Hauptgedanke Nietzsches; vielleicht zehnmal, immer mit einer neuen Skala, hat er versucht, die sieben bis acht Namen (der des Pythagoras bleibt meist fort) in eine stetige Reihe zu bringen. Fast bemüht er sich, ihre Folge a priori zu konstruieren und einige wenigstens unter diesen Formulierungen klingen geradezu Hegelisch gezwungen; auch hat ihn keine ganz befriedigt. Nur das steht ihm fest: es war eine Art von „Hybris" im antiken Sinn eingetreten, der menschliche Geist hatte sich überhoben, überanstrengt. „Es mußte nur einmal eine Unterbrechung eintreten, und die große Lebensform nicht mehr ausgefüllt werden: sofort war es vorbei;

gerade wie bei der Tragödie." Dies also trat mit Sokrates ein; und somit ergibt sich das vernichtende Fazit: „der ursprüngliche Zweck der Philosophie ist vereitelt".

Es gelingt Nietzsche auch auf diese Weise nicht, die „griechische Heiterkeit" zu erklären. Wohl wehrt er sich heftig gegen alle Geschichtsphilosophie und fährt zornig los: „Die Absichtlichkeit bei Völkern ist eine Erschwindelung von Grübelköpfen; nichts ist leichter, als die Nichtabsichtlichkeit zu zeigen, z. B. daran, daß eine Zeit im vollsten Aufblühen plötzlich von einem Schneefall betroffen wird, daß alles stirbt." Aber in die vorsokratische Philosophie hat er doch ein beträchtliches Maß von Absichtlichkeit der Entwicklung hineingetragen; er mußte es, weil seiner Bewunderung der Hellenen die Vorstellung doch zu sehr widerspricht, als sei diese aufsteigende Folge seiner ehrfürchtig verehrten Lieblinge, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit, doch nur ein Zufall gewesen.

Und zu wie viel Sonderbarkeiten zwingt ihn doch schon diese Konstruktion! Er muß vor allem Platon ganz als Verfallserscheinung behandeln. Auch ihm fühlt er sich verwandt — nicht nur dem großen Stilisten, Ironiker, Fragekünstler, dem kühnen Gesetzgeber und philosophischen Königsmacher, sondern auch ganz eigentlich dem Philosophen — so zwar, daß seine eigene Philosophie ihm als „umgedrehter Platonismus" erscheint. Aber er muß ihn sich deshalb nicht bloß anähnlichen, indem er ihn für den „ersten großartigen Mischcharakter" erklärt; sondern er muß auch seine Feindseligkeit gegen die Kunst schlechthin pathologisch nennen. Das Kühnste aber ist, daß er geradezu die Athener für unkünstlerisch erklärt und somit die von ihm gefeierte höchste Kunst, das antike Drama, wieder als genialen Zufall in eine ungeeignete Umgebung hineinplatzen läßt.

Die Philosophenporträts selbst freilich gehören zu dem Schönsten, was er geschrieben hat; mag er auch, ein Lenbach der tragischen Philosophen, die Augen zu tief — und die Hände zu undeutlich malen. Wie packt Anaximanders vornehme Haltung mit wenigen Strichen! er fühlte Vornehmheit, wie bei Empedokles, den der Schüler Hölderlins sogar in einem eigenen Drama (1870—71)

darzustellen gedachte; aber wir wissen aus seinem Brief an Rohde, daß er sich Menschenzeichnung nicht zutraute, soweit sie eben nicht (wiederum wie bei Lenbach!) Nachzeichnung der Seele ist. Hierauf kommt es ihm vor allem an, viel weniger auf die Lehren selbst; und bei der ersten Erwähnung der Lehre von der ewigen Wiederkehr rührt sich noch keine Wünschelrute in seiner Hand. Wie wird aber Parmenides lebendig! oder eben sein besonderer Günstling Heraklit!

Fragen wir nun aber, was außer dem Optimismus die Schuld des Sokrates sei, so ist es — die Abwendung vom Mythos. Der Mythos ist die einer Nation oder einer Zeit unentbehrliche Illusion; denn „Wahrheit als unbedingte Pflicht ist weltvernichtend" — weil eben die Wahrheit unserer Existenz eine schreckliche ist. Mehr noch: die unbedingte Wissenschaftlichkeit ist nicht nur verhängnisvoll — sie ist auch ethisch verwerflich. „Der Erkenntnistrieb ohne Auswahl steht gleich dem wahllosen Geschlechtstrieb — Zeichen der Gemeinheit!" — eins der stärksten Worte, die Nietzsche je ausgesprochen hat, und ein Wort des „ersten", jungen Nietzsche!

Es ist also wirklich keine Vordatierung, wenn Nietzsche später anläßlich der „Geburt der Tragödie" bemerkt, damals habe ihn das Problem der Wissenschaft gepackt. Die Frage, ob das Wissen das Höchste sei, mußte sich jedem aufdringen, der das letzte Wissen als ein Wissen von der Unheilbarkeit aller Existenz betrachtete. Ohne diese Erkenntnis, meint der Jünger Schopenhauers und Wagners, ist die Tiefe des Denkens nicht zu erreichen, die der Philosoph besitzen muß; bei ihr aber zu verweilen, ist vernichtend. Der Philosoph will weiter: „der Wille strebt nach Reinheit und Veredelung" — nicht durch Wissen, sondern durch Kunst. Dies erkannt zu haben, macht eben die Größe des „tragischen Zeitalters" aus; spätere sind bei dem Erkenntnistrieb stehen geblieben. Es fragt sich nun, was unter solchen Umständen praktisch zu tun sei.

3. Philologisch-pädagogische Studien.

„Der Philosoph als Arzt der Kultur" ist ein Entwurf (aus dem Frühjahr 1873) überschrieben. Denn die Kultur hat das

Maximum eben nie erreicht, zu dem sie bei den Hellenen auf dem Weg war; sie ist im Grund schon bei Sokrates „allgemeine Bildung“ geworden. Der Philosoph hat sich als Unzeitgemäßer solcher Entwicklung gegenüber zu stellen. Noch ist Nietzsche zu dem positivsten seiner Gedanken nicht vorgedrungen: dem von dem „schöpferischen Philosophen.“ Im Gegenteil unterstreicht er: Hauptsatz: „Er kann keine Kultur schaffen.“ „Nie hat ein Philosoph in seinen Positivis das Volk hinter sich dreingezogen.“ Und skeptisch wägt er sogar die Vorteile ihrer negativen Wirksamkeit gegen die positive ab. Aber im ganzen sehen wir ihn hier nicht ohne Staunen die wissenschaftliche Seite der Philosophie betonen und die Bändigung des Mythischen. . . .

Es hatte sich auf dem Wege ein neues Problem erhoben. Die griechische Heiterkeit hatte erst den Sieg der Wissenschaftlichkeit über Philosophie, Mythos, Kunst — „dreieinig sind sie, nicht zu trennen“ — bedeuten sollen. Nun aber steht die Frage auf, ob denn nicht der wissenschaftliche Geist doch schon vorsokratisch sei, bei Thales, Demokrit, Parmenides? Philosophie aber ist unter allen Umständen ein Suchen nach Wahrheit. Also — was ist Wahrheit?

Es handelt sich nicht einfach um die Frage des Pilatus, noch weniger um Erkenntnistheorie im schulwissenschaftlichen Sinn. Sondern es handelt sich um ein spezifisches Problem der Schopenhauerischen Weltanschauung. Nichts hat Nietzsche später kühner und großartiger ausgeführt als die Konsequenzen dieser Problemstellung; aber zweifelnd, verneinend rührt er schon jetzt an das Äußerste: die Preisgabe der Logik, die er später für eine rein praktische Technik erklären wird. Und nirgends — außer etwa in den Hymnen auf die blonde Bestie — ist er gröblicher mißverstanden worden als hier. Leute, die im täglichen Leben mit der bequemsten Unterscheidung von höherer und niederer Wahrheit arbeiten und etwa in der Heiligen Schrift die für diese Welt gemeinten Vorschriften von andern wohl zu unterscheiden wissen, haben einem Fanatiker der Konsequenz eine „Lehre von der doppelten Wahrheit“ vorwerfen

zu dürfen geglaubt. Für den Schopenhauerianer aber kann es sich schlechterdings nur um eine Wahrheit handeln — und diese ist der Wille. Nur er ist wirklich; alles sonst ist Vorstellung. Alle Forschung also, die sich auf die Vorstellungswelt bezieht, kann Wahrheit überhaupt nicht erlangen — denn diese gesamte Vorstellungswelt ist selbst nur Produkt des Willens. Wir sehen die Dinge, wie wir, d. h. wie der allmächtige Wille in uns sie sehen will; nicht bloß die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern auch ihre Verknüpfung durch Kausalitätsbegriff und Logik. Ebendeshalb darf Nietzsche von einer Weltvernichtung durch Erkenntnis sprechen — denn „die ganze Welt ist Erscheinung", im Leeren aber können wir nicht existieren. Was bleibt? der Wille. Seine Erkenntnis ist die wahre Wahrheit; was wir aber sonst so nennen, ist nur „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die ... nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind." ...

Was ist nun die Wahrheit des Willens?

Dies untersucht zum erstenmal die tiefgreifende, auch formell Nietzsche fast zum erstenmal ganz in seinem eigenen Stil zeigende Abhandlung „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn", für deren Gebrauch des Wortes Lüge man leise an eine der geistreichsten Schriften Herders erinnern mag: „über die dem Menschen angeborene Lüge", das heißt über die durch unser Leben bewirkte Entstellung unserer selbst.

Die kleine Studie sucht zu zeigen, wie der Wille im Volk unablässig tätig ist, um dies vor der weltvernichtenden Welterkenntnis zu schützen. Das Volk umgibt sich mit einem mehrfachen Schutzwall gegen die „Wahrheit". Da ist zunächst die Sprache selbst; und Mauthners scharfsinnigste Sprachkritik wird hier vorausgenommen. In dem Mittel unserer Verständigung selbst und unserer Verständigung mit der Vorwelt liegt die „Lüge" bereit als Metapherbildung, das heißt Übertragung aus einer Bedeutungs-

sphäre in die andere, oder als Einseitigkeit, wenn etwa die Schlange so benannt wird, als sei sie nur durch das Sichwinden bezeichnet, tue nichts weiter und unterscheide sich hierdurch von allen andern Geschöpfen. — Als nächster Wall folgt der Mythus, der die gesamte Wirklichkeit zu überspinnen sucht; folgt, der Sprache und dem Mythus verwandt, sogar die wissenschaftliche Begriffsbildung mit ihren Anthropomorphismen. „Wer von der Kühle der Logik angehaucht wird, wird es kaum glauben, daß auch der Begriff, knöchern und achteckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrigbleibt." ... Endlich aber als letzte Mauer gegen die Erkenntnis der nicht zu ertragenden Wirklichkeit bleibt dem Menschen — die Kunst; die übrigens Nietzsche hier vom Mythos kaum trennt. Aber mit ihr steht es eigen.

Was ist schließlich nicht Lüge? „Das Wahrste in dieser Welt: die Liebe, Religion und die Kunst." Denn — alle drei sprechen unmittelbar den Willen aus; auch den Willen: nicht zu sehen, was sie nicht sehen wollen. „Es sind die drei unlogischen Mächte, die sich als solche bekennen." In allen dreien herrscht vor, was Nietzsche bald strenger „die Lüge", bald milder „das Spiel" nennt. Und hier sehen wir wieder den Willensmenschen, den Künstler; was für seine Erkenntnis gerade dieser Aufsatz bedeute, hat Eckertz geistreich hervorgehoben. Er will nicht bloß rezeptiv sein, will nicht nur lernen; schaffen will er, will ein freies Spiel mit der Wirklichkeit — will die Kunst als Mittel, die Menschheit zu schützen und zu heben.

Und so sehen wir von allem Anfang an Nietzsche auf dem „außermoralischen" Standpunkt. Die Kunst ist es, was der Wille will; sie ist die einzige Möglichkeit, zu höherer, zu höchster Kultur zu gelangen. Wo Kultur ist, da ist beides: Erkenntnis der Wirklichkeit — und Bewältigung dieser Erkenntnis durch die Kunst. Wo Kultur ist, da ist — immer im Sinne Nietzsches — tragische Weltanschauung. Und somit kommt er zu der Formel, die das ganze Wesen seiner ersten Periode (und vor allem der „Geburt der

Tragödie“) ausdrückt: „Ich will Schopenhauer, Wagner und das ältere Griechentum zusammenrechnen: es gibt einen Blick auf eine herrliche Kultur.“

4. Pädagogische Studien.

Damit ist denn also auch den ersten Versuchen Nietzsches, Volkserziehung zu treiben, deutlich der Weg vorgezeichnet. Die Vorträge „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ (1871—72) zeigen schon dieselbe Tendenz, die noch die unvollendete Betrachtung „Wir Philologen“ (1874—75; samt der Einzelstudie „Über Lesen und Schreiben“) zeigt.

Jene Vorträge sind in Basel mit rauschendem Beifall begrüßt worden: es war das einzige Mal, daß eine Menge ihm applaudierte. Mir scheint hier, wie bei der Antrittsrede, die Anpassung an ein bestimmtes Publikum verhängnisvoll. Wie altmodisch mutet schon die ganze Einkleidung an: die zum Wettkampf mit den Waffen vorbereiteten Studenten bei Rolandseck, vor denen plötzlich der maskierte Schopenhauer als Erzieher auftaucht; lange Vorträge, von effektvollen Schlüssen und Gegenreden unterbrochen; mißglückte „platonische Dialoge“, denen man zu oft anmerkt, wie der Vortragende durch die Brille lächelnd sein Publikum ansieht. — Der Inhalt: die „klassische Bildung“ im Sinne Nietzsches verglichen mit der, die unsere Gymnasien darbieten. Den höheren Schulen wird die „gelehrtenhafte Tendenz“ oder der Dilettantismus sogenannter Volksbildung vorgeworfen; denn Kultur ist Steigerung der Persönlichkeit, nicht des Wissens. In dieser Meinung stellt er Philosophie gegen Historie und Philologie; und, wie in der zweiten Unzeitgemäßen, bekämpft er insbesondere die Übertreibung des „historischen Interesses“. So hatte es schon Ludolf Wienbarg getan, als er dem Jungen Deutschland das Programm schrieb: eine neue nationale Kultur verlange Abkehr von dem beständigen Rückschauen. Dagegen soll gerade die klassische Bildung der nationalen Grundlage nicht vergessen: „Das Gymnasium versäumt bis jetzt das allererste und nächste Objekt, an dem die wahre

Bildung beginnt, die Muttersprache: damit aber fehlt ihm der natürliche fruchtbare Boden für alle weiteren Bildungsbemühungen."

Das ist alles gut und schön; aber es ist noch lange nicht Nietzsche. Der taucht höchstens in den einzelnen Notizen zu jenen Vorträgen auf, wenn wir hier lesen: „Es fehlt an einer imperativischen Behörde der Kultur"; wenn er also schon hier das eine Ziel für die Menschheit und die dies bestimmenden Denker im Auge hat. — Dies schrieb er für sich; für die Vorträge hat er es gestrichen.

Was nun von diesen Anschauungen, die auch außerhalb der Wagnergemeinde damals weit verbreitet waren, in Nietzsche selbst produktiv ist, das lehren die Betrachtungen unter dem Titel „Wir Philologen". Ihre Absicht spricht Nietzsche klar aus: „Erzieher erziehn! Aber die ersten müssen sich selber erziehn! Und für diese schreibe ich."

Und wiederum: was treibt ihn zur Erziehung der Erzieher? (Man denke für die Formel an Richard Wagners vielumstrittenes „Erlösung dem Erlöser"!) Gewiß vor allem seine Kraft, seine Sehnsucht zu wirken — Künstler zu sein, „in Menschenseelen, seinem Stoff, geübt". Aber daneben jenes starke, warme Gefühl, das ihn im „Zarathustra" die schönen Worte von „unserer Kind Land" finden ließ: die einfache herzliche Menschenliebe. „Erziehung ist Liebe zum Erzeugten" — kann man sie schöner definieren?

Hierum also geht der Kampf. Die klassische Bildung genügt nicht zur Heranbildung eines neuen Geschlechts; das ist für Nietzsche der stärkste Beweis, daß sie weder Schopenhauer noch Wagner verstanden hat — also die stärksten Kulturerscheinungen nach Goethe. „Drei Dinge muß der Philologe . . . verstehn: das Altertum, die Gegenwart, sich selbst"; keins davon verstanden nach Nietzsches Urteil die neueren Philologen. Er mustert sie, verweilt dabei mit besonderem Interesse auf den Typen der Bahnbrecher: Bentley, Fr. A. Wolf; unterschreibt das Wort, daß die Verbindung von Humanismus und religiösem Rationalismus seine Landsleute, die sächsischen Philologen, kennzeichne; aber der „Philolog der Zukunft" muß noch ganz anders aussehn. Erzieher zur Kultur soll er sein;

und deshalb hebt Nietzsche den Italiener Leopardi, den er eben durch Malvida von Meysenbug kennen gelernt hatte, hoch über die deutschen auch als Philologen; deshalb gehört die kleine Stilistik „über Lesen und Schreiben“ zur Erziehung des Erziehers.

Vor allem: auch hier Wahrheit! Statt einer konventionellen und ausgeleerten Bevorzugung des Altertums dessen wirkliche Bewertung. Es war nicht „human“, es war nicht „aufgeklärt“; es war nicht ethisch in unserm Sinn, denn „die griechische Moral beruht nicht auf der Religion, sondern auf der Polis“, dem Stadtstaate — eine der ersten Proben jener in einen kurzen Satz zusammengedrängten Erkenntnisse, die die Weisheit von Büchern enthalten. Deshalb muß der Philolog zunächst Skeptiker sein. Denn das Altertum muß überwunden werden — schon hier Nietzsches Lieblingsforderung! Dem Christentum ist das nicht gelungen; und zum erstenmal bringt Nietzsche hier seinen Gegensatz zum Christentum zum Ausdruck, scharf und klar, wenn auch ohne Bitterkeit und Haß. Er forscht nach, was ihm von Glauben geblieben sei, und findet nichts, was Religion heißen könne. Er irrt; seine Religion spricht laut aus diesen ernsten und bewegten Fragmenten, spricht laut aus dem Ruf: „Erzeugung des Genius als des einzigen, der das Leben wahrhaft schätzen und verneinen kann!“ Solche Genien waren die vorsokratischen Philosophen; nur solcher Genius bedeutet Kultur. „Rettet euren Genius! soll den Leuten zugerufen werden, befreit ihn! Tut alles, um ihn zu entfesseln.“

Man kann sagen, daß Nietzsche schon hier und hiermit die Losung seines ganzen Lebens ausgesprochen hat. Rettet euren Genius! befreit ihn! Später wird „Übermensch“ heißen, was jetzt „Genius“, und was jetzt befreit werden soll, später soll es erst geschaffen werden; der Gedanke aber ist derselbe. Der Genius wie der Übermensch — es ist der bewußt gewordene Wille in menschlicher Gestalt. „Das einzige Glück liegt in der Vernunft, die ganze übrige Welt ist triste. Die höchste Vernunft sehe ich aber in dem Werk des Künstlers.“ Der Künstler ist noch immer, für Nietzsche

wie für Schopenhauer, der typische Genius; und wiederum den Künstler sah er verkörpert in Richard Wagner. Er strömt von Bewunderung für ihn über, gerade auch wegen seines Verhältnisses zum Altertum: „Goethe als deutscher Poet-Philolog, Wagner als noch höhere Stufe. Hellblick für die einzig würdige Stellung der Kunst; nie hat ein antikes Werk so mächtig gewirkt wie die Oresteia auf Wagner." Bedenken wir solche Aussprüche, so wird wohl klar, wie der „Philolog der Zukunft" Nietzsches das treiben mußte, was Wilamowitz eben als „Zukunftsphilologie" scharf abwies, und wie aus dem Kern seiner vereinten philologischen, philosophischen und pädagogischen Tendenzen sein erstes Werk hervorwachsen mußte!

5. Vorlesungen.

Nur anhangsweise haben wir die Kollegien zu betrachten, die ja die philologisch-philosophische und die pädagogische Tendenz besonders deutlich vereinigen. Aber Kollegienhefte, mögen sie auch so sorgfältig ausgearbeitet, so scharf und sauber geschrieben sein wie die Nietzsches, sind Vorarbeiten: erst in der Ergänzung des mündlichen Vortrags erhalten sie ihr volles Leben. O. Crusius hat, wie schon bemerkt, die Veröffentlichung übernommen, an der Ernst Holzer durch den Tod gehindert wurde, und hat sie in glücklichster Weise durchgeführt. Er teilt mit: den ersten, zweiten und dritten Teil der „Geschichte der griechischen Literatur" (gelesen Winter 1874—75 und Sommer 1875 dreistündig, Winter 1875—76), die „Geschichte der griechischen Beredsamkeit" („Rhetorik der Griechen und Römer" Winter 1872—73) und „Rhetorik" (aus derselben Vorlesung, dreistündig) sowie „Griechische Rhythmik" (aus der „Griechischen Metrik", Winter 1870—71, dreistündig) samt selbständigen rhythmischen Untersuchungen aus der gleichen Zeit. Über die Frage, wie weit ihnen eine dauernde wissenschaftliche Bedeutung zukommt, äußert sich der Herausgeber zurückhaltend, fügt aber hinzu: „Mag man vom fachwissenschaftlichen Standpunkt aus noch so viele Einzelheiten bemängeln: es bleibt genug, was diesen Blättern ihren dauernden Reiz und Wert auch für den Gelehrten verleiht. In

erster Linie die Fragestellung, die ‚Gesichtspunkte‘, unter denen der Stoff geordnet und betrachtet wird. Nietzsche geht an die alten Dinge vielfach auf Wegen heran, auf die sich vielleicht Jakob Burckhardt wagte . . ., die aber die Philologie der siebziger Jahre — auch die Ritschls — vermied oder nicht kannte; und selbst wo er die Route einschlägt, die sozusagen offiziell markiert und gesichert war (wie in der Rhetorik), zeigen sich ihm doch oft genug unbeachtete Fernblicke und übersehene Feinheiten am Wege. . . . Das Erfreulichste, das diese Bände dem Leser darbieten, steckt wohl in den Charakterzeichnungen und Urteilen über literarische Persönlichkeiten und ihr Werk. . . . Wie versteht er es, selbst Erscheinungen, die ihm innerlich fernbleiben, wie Xenophon, gerecht zu werden! In einer Zeit, wo auch in Philologenkreisen die blinde Ciceroheße anhub, findet er begeisterte Worte für die Persönlichkeit und Kunst des Mannes, der ‚das unermeßliche Verdienst hatte, die klassische Sprache der römischen Weltkultur gefunden zu haben‘. Da spricht überall der feine Psychologe, der verschwenderisch reich begabte Mensch, der werdende große Schriftsteller und Poet — kurz, der Pair unter seinen Pairs."

Als besonders bezeichnend erscheint mir in diesen Vorlesungen die Neigung, zwischen wirklich produktiven und „pseudoschaffenden" Talenten zu unterscheiden; ferner das charakteristische Interesse an der Decadence (wie es freilich noch nicht heißt): „Sehr interessant ist nun der Verfall der Beredsamkeit und des Kunststils." Das Wichtigste aber ist meines Erachtens, wie stark auch hier die Richtung auf das Praktische hervortritt. Wir wiesen schon darauf hin, daß die großen Redner sonst auffällig zurücktreten, wenn Nietzsche an die griechischen Heroen denkt — Demosthenes ausgenommen, der gerade hier nicht allzu gut fortkommt, weil er die größere Begabung des Äschines verleumdet habe. Aber Nietzsche scheint neben den Vorlesungen über Literaturgeschichte und Metrik, die wohl unvermeidlich waren, gerade das Kolleg über Rhetorik gewählt zu haben, weil ihn das Problem reizte: wie wirkt man? mit welchen Mitteln kann einer die eigene Überzeugung am sichersten andern übermitteln? Faßt er doch — übrigens sehr fein — die Sprache

selbst als Rhetorik auf, weil sie nur eine Meinung, nicht eine Erkenntnis übertragen will.

Im übrigen bekräftigen schon die angeführten Worte des Herausgebers, daß wir die Gesichtspunkte nicht vermissen werden, die in Nietzsches Untersuchungen überall dominieren: den psychologischen und den philosophischen. Er zitiert Locke, Kant, Schopenhauer, aber auch Lichtenberg, und besonders Goethe, Wagner, Burckhardt; er vergleicht die „Flucht aus der Periode" zum „stärksten Rhythmus im Kleinen" mit neueren musikalischen Erscheinungen: „als ob jetzt einer aus der großen Periodik Beethovens und Wagners zum viertaktigen Lied- oder Tanzrhythmus zurückgreift"; er illustriert das Verhältnis der römischen zur griechischen Rhetorik (nach Burckhardt) mit dem ihrer Architekturen. Überall steht er im lebendigen Strom der Entwicklung; nirgends Totes, und hätte er auch nur Versmaße zu analysieren.

Die Geschichte der griechischen Literatur geht von einer doppelten Scheidung aus: der von Prosa und Poesie, und der zwischen Leseliteratur und unmittelbar zum Hören bestimmter Produktionen. Eine große Anzahl von Fragen werden angegriffen, die noch für revolutionär galten, als Scherer sie ein halbes Menschenalter später in seiner „Poetik" anfaßte: das Problem des Publikums, der Arbeitsweise des Dichters, der typischen Entwicklung. Offenbar geht Nietzsche darauf aus, eine typische Psychologie des griechischen Dichters (und davon getrennt: des griechischen Schriftstellers) zu entwerfen; wofür besonders das geistreiche Schlußkapitel über die Todesarten bezeichnend ist: die häufige Melancholie im höheren Alter, die Furcht vor dem Altern, der Selbstmord. Aber auch in der Geschichte der Dichtung selbst sucht er typische Züge: „Die Entartung ist auch in Hellas überwiegend, das Gute selten." Die Perioden der talentvollen Nachahmer, das Schicksal der als „dilettantisch" verrufenen Genies, ja schon die zum genauen Ausdruck der Gedanken für die wissenschaftliche Sprache notwendige „Befreiung von der Poesie" (wieder eine besonders tiefgreifende Beobachtung!) werden als typisch aufgefaßt. Ebendeshalb aber

wird die antike Literatur keineswegs als etwas schlechtweg einziges angesehen, das mit innerer Notwendigkeit sich entwickelt habe — oder gar „in naturgemäßer Entwicklung", was bei der unvernünftigen Verschwendung im Haushalt der Natur gar kein Lob wäre. „Die Entfaltung der attischen Tragödie hat gar keinen so notwendigen Verlauf, eine Menge Stufen sind ausgefallen. Euripides zeigt, wie bewußt und gewaltsam der einzelne sein kann." . . .

Auch sonst zeigt sich in der Beurteilung antiker Erscheinung eine erstaunliche Selbständigkeit. Nietzsche bezweifelt die Urteilsfähigkeit des antiken Publikums, das z. B. dem Sophokles nicht gerecht wurde, und ist über die Urteile erstaunt, die ein Dichter über die andern fällt — und über die man sich immer wieder wundern muß, wenn man das Kapitel „Dichter über Dichter" oder überhaupt „Künstler über Künstler" betrachtet! Mit einer gewissen Askese sucht er seinerseits — wie ja auch Crusius betont — gerade ihm unsympathischen Gestalten gerecht zu werden, verteidigt den Sokrates und Euripides gegen Aristophanes — den er ziemlich pedantisch abfertigt — oder den Äschines gegen Demosthenes. Volle Bewunderung ernten auch hier nur Homer und Thukydides. Sonst aber ist der Abschnitt über die Geschichtschreibung wegen seiner Beziehung zu der zweiten „Unzeitgemäßen" besonders interessant: die gelehrte Historie ein Kennzeichen für das „Greisenalter einer großen Epoche"; Thukydides dagegen geht auf den Nutzen seines Werkes aus und befolgt eine politische Tendenz: „die Herrschaft des ersten Mannes".

Die praktischen Interessen des zukünftigen großen Stilisten durchdringen sich mit den historisch-psychologischen bei dem Studium der Form. Er betont die magische Kraft des Rhythmus, auf die man ja neuerdings im Gegensatz zu Büchers realistisch-soziologischer Ableitung hingewiesen hat (wobei er wieder Ritschl zitieren kann). Er weist auf den unermüdlichen Fleiß der Autoren hin, und auf die Freude der Hellenen an scharfgeschliffenen Sentenzen: „Es war etwas, einem Gedanken die letzte abschließende metrische Form zu geben, so daß er nun darin fest wurde und er jedermann

deutlich war trotz dem Metrum.“ Und es ist ein unwillkürlich ihm entschlüpfendes Selbstzeugnis, wenn er als Bedingung für poetische Fruchtbarkeit zweimal den „Glauben“ an Produktivität hervorhebt.

Der Begriff der „Vornehmheit“ wird noch ziemlich antik einfach gefaßt: die meisten bedeutenden Autoren sind von adeliger Abkunft; daher allgemeine Geringschätzung des von der Produktion als Gewerbe lebenden Schriftstellers — eine Auffassung, der Nietzsche beinahe beizupflichten scheint. Der Anblick dieser Aristokratie, die in unglaublich schnellem „Lauf“ zur Vollendung in Wissenschaft und Historiographie gelangt, begeistert ihn. Sie ist sein ständiges Vorbild für die geistige Aristokratie der Zukunft geblieben.

Die Vorlesung über Beredsamkeit geht von der ungeheuern Arbeit aus, die die Griechen an sie wandten, und der bis auf die Gegenwart fortdauernden Wirkung. Der Einfluß derer, die die Rede beherrschen, ist unermeßlich: „Sie haben die ‚Meinung über die Dinge‘ und dadurch die Wirkung der Dinge auf die Menschen in der Hand.“ Ebenso zeigt Nietzsche seinen subjektivistischen Standpunkt, wenn er bei der Besprechung der Metonymie schon hier sehr geistreich die „Eigenschaften“ auf unsere Wahrnehmungen reduziert: „Wir sagen ‚der Trank ist bitter‘ statt ‚er erregt in uns eine Empfindung der Art‘; ‚der Stein ist hart‘, als ob hart etwas anderes wäre als ein Urteil von uns.“

Aus dieser Auffassung heraus erwächst der scheinbar paradoxe Satz: „Wirkung durch Buch und Presse als das durch Erziehung zu Erlernende ist das am meisten Altertümliche in unserer Bildung.“ Womit wir wieder bei der praktischen Tendenz angelangt sind. Und wie später alle wissenschaftliche Tätigkeit als „Vereinfachen“ angesehen wird, werden hier die Sophisten als „konzentrierende Geister“ verteidigt. Thrasymachos, der als „eine großartige rhythmische Natur“ mit der neuen Architektonik des Satzes „eine neue Art von Zauber entdeckte“, hat damit „welthistorisch gewirkt“; Demosthenes mit einer ganz andern Neuerung: dem „Sichtbarwerdenlassen jedes Affektes“, den die strenge Kunst sonst unterdrückte — Schauspielerei auch hier als Vorbote des Verfalls!

Das Bedeutendste aber in diesem Kolleg ist die großartige Art, wie alle Rhetorik auf „Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel“ zurückgeführt wird. „Die Kraft, welche Aristoteles Rhetorik nennt, an jedem Ding das herauszufinden und geltend zu machen, was wirkt und Eindruck macht, ist zugleich das Wesen der Sprache: diese bezieht sich ebensowenig wie die Rhetorik auf das Wahre, auf das Wesen der Dinge, sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung und Annahme auf andere übertragen. Der sprachbildende Mensch faßt nicht Dinge oder Vorgänge auf, sondern Reize; er gibt nicht Empfindungen wieder, sondern sogar nur Abbildungen von Empfindungen.“

Aus dieser subjektivistischen Auffassung vom Wesen der Sprache kommt er zu einer seiner Zeit weit voraneilenden psychologischen Auffassung der Tropen; von hier auch zu seiner unübertrefflichen Erklärung des (zunächst rhetorischen) Schmuckes: „Der Schmuck verlegt die Übertragung des Angemessenen in eine höhere Sphäre von Schönheitsgesetzen, er ist Verklärung des Charakteristischen.“

Breite vergleichende Basis, tiefes psychologisches Durchdringen, lebhafte anschauliche Darstellung — das sind die drei Dimensionen schon dieser akademischen Vorlesungen. Man kann sich aber nicht wundern, daß er sich damit vielfach isoliert vorkam — und auch andern; es waren wirklich auch das schon in ihrer Art oft „Unzeitgemäße Betrachtungen!“

IX.

Die Geburt der Tragödie.

Die Gedanken zur „Geburt der Tragödie" beschäftigten Nietzsche seit dem Jahre 1869. Vorläufigen Ausdruck fanden sie in zwei Vorträgen „Das griechische Musikdrama" und „Sokrates und die Tragödie", die er im Januar und am 1. Februar 1870 im Museum zu Basel hielt ... Im Laufe des Jahres 1870 entstanden verschiedene umfassende Entwürfe dieses Werkes, das in der vorliegenden Gestalt von Mitte Februar bis Mitte April 1871 in Lugano und Basel abgeschlossen wurde ... und Anfang Januar 1872 ... unter dem Titel „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" erschien. Als eine „Etappe in der Entstehung des merkwürdigen Buches" bezeichnet Holzer eine Universitätsvorlesung „Einleitung zum Ödipus Rex des Sophokles", die 1870 gehalten wurde; sie ist eigentlich eine populäre, für die Studenten berechnete Zusammenfassung der in dem Buch ausführlich dargelegten Ergebnisse, und gerade dadurch lehrreich: „Es ist an sich nicht ohne Interesse", bemerkt der ausgezeichnete Herausgeber, „zu sehen, wieviel Nietzsche vom Katheder herab von seiner Vision des Apollinisch-Dionysischen vortrug." — Später hat Nietzsche gerade über dies Werk fast so skeptisch geurteilt wie Goethe über den „Werther". Er gab ihm 1886 in einer neuen Ausgabe neben einem Untertitel („Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus") eine sehr merkwürdige Selbstkritik mit, in der er den Nietzsche von 1872 mindestens so sehr umdichtet, wie dieser (nach seiner nunmehrigen Erkenntnis) den damaligen Richard Wagner umgedichtet hatte. Wir können jedenfalls bei unserer Darstellung nicht von dieser späten Aussage ausgehn, sondern nur von dem, was das Werk selbst aussagt.

Erinnern wir uns jener Worte, daß Nietzsche Schopenhauer, Wagner und das ältere Griechentum zusammenrechnen wollte, um den Blick auf eine herrliche Kultur zu bekommen, so glauben wir damit den Schlüssel zum Verständnis des schwierigsten Buches, das Nietzsche je geschrieben hat, in der Hand zu haben. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß wir diesen Schlüssel ein paar Mal herumdrehen müssen, eh die Pforte aufspringt.

Um dies gleich zu sagen: es ist wirklich, wie jene Nachrede meint, ein „wunderliches und schlecht zugängliches Buch" und auch die weitere Kritik durfte wenigstens der fertige Stilist über dies Anfängerwerk schreiben: „Nochmals gesagt, heute ist es mir ein unmögliches Buch, — ich heiße es schlecht geschrieben, schwerfällig, peinlich, bilderwütig und bilderwirrig, gefühlsam, hier und da verzuckert bis zum Femininischen, ungleich im Tempo, ohne Willen zur logischen Sauberkeit, sehr überzeugt und deshalb des Beweisens sich überhebend, mißtrauisch selbst gegen die Schicklichkeit des Beweisens, als Buch für Eingeweihte . . . ein hochmütiges und schwärmerisches Buch." So durfte der Verfasser der „Morgenröte" von diesem Buch sprechen, großartig damit manche Berechtigung den einstigen Angriffen von Wilamowitz zugestehend; etwa wie der Dichter des „Wallenstein" so über die „Räuber" hätte sprechen dürfen. Uns wird dies Urteil nicht das Recht nehmen, beide Erstlinge, den des Dramatikers wie den des Philosophen, zu den genialsten literarischen Wunderkindern zu rechnen — mit allem Vorwitz, allem lauten Wesen und allem Hochmut von Wunderkindern, denn wenn Nietzsche auch in jener späteren Beurteilung von Stil und Form des Buches in höherem Grade recht hat als in seiner Interpretation des Inhalts, so besagen doch eigentlich all diese Rügen nichts weiter als: die „Geburt der Tragödie" ist ein rechtes Erstlingswerk, nach langer Not voreilig geboren wie alle rechten Erstgeborenen der Genies. Dem verdankt es, wie „Werther", wie die „Räuber", seinen nie versagenden Reiz für die Jugend; den ganzen Nietzsche aber hiernach beurteilen, heißt das Unrecht wiederholen, das man Grillparzer tat: man nannte

den Dichter von „Sappho“, von „Des Meeres und der Liebe Wellen“, von „Der Traum, ein Leben“ immer noch — „den Dichter der ‚Ahnfrau‘“!

Als Schiller, in bestimmten eigenen Kunstanschauungen aufgewachsen, auf Goethe traf, schien ihm einen Augenblick lang seine eigene dichterische Existenz „fragwürdig“. Er war geneigt, in Goethe den Typus des Dichters schlechtweg zu sehn (wie Schopenhauer, Emerson und so viele nach ihm) und — wußte wohl, daß er diesem Typus nicht entsprach. Bis er seine theoretische Befreiung fand: er schrieb die berühmte Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung und bewies vor allem sich selbst, daß eben der Typus Goethe der einzig berechtigte nicht sei. — Auch die „Geburt der Tragödie“ ist eine theoretische Erlösung. Auch Nietzsche, ganz und gar zu Schopenhauer bekehrt, trifft auf Richard Wagner; mehr noch: der Anbeter des antiken Dramas stößt auf Wagners Musikdrama. Sie schienen unvereinbar. Richard Wagner war Schopenhauerianer bis zu einem gewissen Grade; aber Schopenhauer hätte niemals Wagnerianer sein können. Zwei Ideale standen da und mußten zunächst so unvereinbar scheinen — wie sie es uns noch heute sind. — Aber noch war der jugendliche Stürmer und Dränger weit entfernt von der späteren Weisheit seines „Sowohl — als auch“ —, die er übrigens auch später wohl einmal gepredigt, aber kaum je befolgt hat. Waren beide Ideale wahr, so mußten sie zueinander stimmen.

Nun aber trägt er in der eigenen Brust schon jene Konflikte, deren Zahl und Stärke wir zu bestimmen suchten. Er ist überzeugter Pessimist, aus der Überlegung seines Verstandes heraus wie aus der leidenschaftlichen Enttäuschung seines Gemüts. Zugleich aber ist er eine starke Natur, die handeln, wirken will. Dies ist ihm eine persönliche Erfahrung: „Der Pessimismus ist nur im Reiche des Begriffs möglich. Es ist nur erträglich zu existieren mit dem Glauben an die Notwendigkeit des Weltprozesses. Dies ist die große Illusion: der Wille hält uns am Dasein fest und wendet jede Überzeugung hin zu einer Ansicht, die das Dasein

ermöglicht." Und nun sahen wir schon, wie er mit dieser persönlichsten Erfahrung an das Problem der „griechischen Heiterkeit" herantritt — es gehört zu den Stilfehlern des ersten Buches, daß es dies Schlagwort allzu gern und oft ironisch wiederholt. Aber es bedeutet seinen ersten Sieg über ein großes Hindernis der Vereinigung von Pessimismus und Antike. „Uns hat die griechische Kunst gelehrt, daß es keine wahrhaft schöne Fläche ohne eine schreckliche Tiefe gibt." Die schreckliche Tiefe — das ist der Wille; das ist der Pessimismus. Die schöne Fläche — das ist die Erscheinung; das ist die Antike.

Zu dieser Synthese eilt er überschnell; das macht die Tempoverschiebungen dieses unruhigen Buches. Und auch hier noch trübt die Rücksicht auf den Hörer die Klarheit des Stils wie die Einfachheit der Disposition. Philologische Exkurse werden eingeschoben, Vor- und Rückgriffe werden nötig, von gewissen Leitmotiven wie „hellenischer Wille", Wiedergeburt, Mythos wird ein unkünstlerischer Gebrauch gemacht; die Anekdote vom „musiktreibenden Sokrates" wird totgehetzt; ja eine unvornehme Effekthascherei, durch banale „Spannung" erzielt, begegnet, wo Nietzsche allzu geistreich die beiden Zuhörer des Euripides einführt: ihn selbst — und Sokrates. Und doch — wenn in dieser Zeit (nicht in diesem Buch) zum erstenmal eine Zeichnung des „Zukunftsmenschen" versucht wird: „exzentrisch, energisch, warm, unermüdlich, künstlerisch, Bücherfeind" — so trifft sie bis auf das letzte Wort (und beinahe einschließlich desselben!) auf den Verfasser der „Geburt der Tragödie" zu.

Eine enthusiastisch herzliche Wendung an Richard Wagner geht von ihrer gemeinsamen Überzeugung aus, die Kunst sei „die höchste Aufgabe und die eigentlich metaphysische Tätigkeit dieses Lebens". Da nun die Hellenen das künstlerische Volk unter den Völkern sind — und ebendeshalb, wie Nietzsche an anderer Stelle sagt, das Genie unter den Völkern — so muß dies Wesen der Kunst bis in die letzten Tiefen ihrer Existenz hinabreichen. Da aber findet nun Nietzsche zwei Kunstgottheiten: Apollon und Dionysos. Von der Mythologie also nimmt er den Ausgang; für seine Beweis-

führung, nicht für seine Erkenntnis. Denn in der Tat ist es recht zweifelhaft, ob man den Dionysos als einen Kunstgott bezeichnen darf: er ist es erst für Nietzsche geworden.

Das Phänomen aber, um dessentwillen er ihn einsetzt, wird man wirklich anerkennen müssen, so weit es auch von der hergebrachten Vorstellung des Hellenentums abliegt. Ein leidenschaftliches, orgiastisches, wildes Element ist da; ein Element, das eben ein antikes Gegenbild zu Wagners leidenschaftlicher, stürmischer Natur bildet — nicht zu der gelassenen Ruhe des Sophokles. Und doch — wie steht es mit Sophokles selbst? hatte gegen die ihn umdichtende Gräkomanie nicht schon Schiller sein Xenion gesetzt:

> Ödipus reißt beide Augen sich aus, Jokaste erhängt sich,
> Schuldlos beide; das Stück hat sich harmonisch gelöst?

Zwei Elemente also, wie in seiner eigenen Brust, unterscheidet er bei den Hellenen: das Dionysische und das Apollinische. Fast pedantisch wird eine lange Tafel der Gegensätze aufgebaut: entspricht dem Dionysischen der Rausch, so dem Apollinischen der Traum; hier Zerbrechen des principium individuationis, Eintauchen in den Grund der Dinge — dionysisch; dort Schleier der Maja, Haften an der Erscheinungswelt — apollinisch; die Melodie kommt von Dionysos, von Apollon der Rhythmus; dionysisch das Übermaß, apollinisch das Maß. Aber eins oder das andere überwiegt in den einzelnen Gestalten wie der Mythologie so der Literaturgeschichte. Homer der Epiker ist apollinisch wie die olympischen Götter, Archilochos der Lyriker dionysisch gleich den Titanen, den Barbaren unter den hellenischen Gottheiten.

Es ist ein Gegensatz, gegen dessen Gleichsetzung mit anderen Gegensätzen Nietzsche selbst sich wehrt. Keineswegs ist etwa, führt er aus, das Dionysische subjektiv, das Apollinische objektiv — denn „subjektiv" schlechtweg sei alle schlechte, das heißt formlose Kunst. Aber auch unsere eigene lange Liste der Gegensätze können wir in keinem Punkt mit der Nietzsches zur Deckung bringen — außer daß das Dionysische dem Leidenschaftsideal entsprechen mag, das Apollinische dem der Gelassenheit; womit einige Beziehung zu dem Gegen=

satz Romantisch — Klassisch ja immerhin schon ausgedrückt ist. Wohl aber wiederholt sich, was Nietzsche in seinem Philosophenbuch ausgeführt hatte: das Nebeneinander von pessimistischer Erkenntnis und künstlerischer Bewältigung. Und indem diese beiden sich, wie bei den höchsten Philosophen, vereinigen, entsteht — die attische Tragödie. Denn daß eben diese Bewältigung tiefsten Leidgefühls tragisch sei, ward ja schon ausgeführt.

So weit nun wäre das Buch nur eine Anwendung jener Prinzipien, die Nietzsche bei seinem Aug in Auge mit den alten Philosophen gefunden zu haben glaubt; wie denn in der Tat der zweite Teil der Deduktion den dortigen wiederholt: den Bruch durch Sokrates und seinen Optimismus. Aber zu Wagners Musikdrama führte dieser Weg noch nicht, der bei Aischylos und Sophokles zu enden scheint.

Erst jetzt tritt die Musik in Aktion.

Die Hellenen hatten zwischen sich und die schreckliche Welterkenntnis als Schutz die Mittelwelt der Olympier aufgebaut — den Mythos als schützende Illusion. Das wirkte der hellenische Wille; denn der Wille selbst ist der letzte wahre Künstler, und nur das kann die Individuation, die Auflösung in die Einzelexistenzen entschuldigen; „denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“. (So gibt Nietzsche, der für die antike Philosophie eine Theodizee, eine Verteidigung Gottes wegen der Existenz des Übels in der Welt, nicht nötig erklärt hatte, hier doch selbst eine solche; und die, die nach ihm, wir sahen es, so viele Pessimisten gegeben haben: die Schönheit der Welt muß für ihre Schlechtigkeit entschädigen!) Aber die Mythologie hat nichts mit Musik zu schaffen, und wenn Nietzsche im antiken Drama den dionysischen Chor der apollinischen Szene gegenüberstellt, ja selbst wenn er mit seinem Lieblingssymbol die Natur des Griechen sich im Tanz offenbaren läßt, bleibt von alledem in seinen Ausführungen die Brücke zur Musik ungeschlagen. Erst im letzten Drittel des Buches hebt sie sich zum andern Ufer hinüber. Ein neuer Lehrsatz Schopenhauers erbaut sie, so daß der Hohepriester des Pessimismus hier recht eigentlich zum Pontifex wird. Seine

Lehre, „die wichtigste Erkenntnis aller Ästhetik, mit der, in einem ernstern Sinne genommen, die Ästhetik erst beginnt“, lehrt eine absolute Verschiedenheit zwischen der Musik und den andern Künsten: diese haben nur die Erregung des Gefallens an schönen Formen zum Ziel, sie ist ein Abbild des Willens selbst.

Mit diesem Hilfssatz wird nun aus dem Begriff des Dionysischen die Musik herausgeholt. Die dionysische Lyrik kann dieser freilich nicht entbehren; und da sie eine zügellose Kunst der Massen ist, setzt Nietzsche, von Wagners Begeisterung für das Volkslied verführt, das antike Volkslied als erste Stufe der Annäherung an das Ideal an. Kühne weitere Konstruktionen folgen: die Sprache selbst soll hier die Musik nachahmen; und wiederum die Sprache der Musik wird der der Zahlen und geometrischen Figuren verglichen. Aus dem Volksliede wächst der dionysische Dithyrambus, der eine Verzauberung, eine Erhöhung des in entzücktem Taumel dahinrauschenden Sängers bewirkt ...

Und die Tragödie? „Nach der Erkenntnis jenes ungeheuren Gegensatzes (zwischen der Musik und den andern Künsten) fühlte ich eine starke Nötigung, mich dem Wesen der griechischen Tragödie und damit der tiefsten Offenbarung des hellenischen Genius zu nahen: denn erst jetzt glaubte ich des Zaubers mächtig zu sein, über die Phraseologie unserer üblichen Ästhetik hinaus, das Urproblem der Tragödie mir leibhaft vor die Seele stellen zu können.“ Deutlicher kann man es wohl nicht aussprechen: weil die Musik die höchste Kunst ist, und weil die antike Tragödie höchste Kunst ist, so muß diese aus jener geboren, ja so muß sie selbst Musik sein. Und so gelangt Nietzsche denn zu der Formulierung: das Drama sei „apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen“. So also die schöne Fläche über der schrecklichen Tiefe. Der Hellene verwirklicht den Mythos ins Drama, weil der Mythos selbst schon die schützende Hülle der nationalen Welterkenntnis ist; und so rettet er sich aus der dionysischen Verzweiflung. Denn wer Gott schaut, stirbt; der Hellene aber will schauen und leben. Das Drama ist Vision: es ist Vorstellung des Mythos, aber mit dem

Bewußtsein der Illusion. Die Aufführung selbst ist eine Katharsis, eine Reinigung von zu leidenschaftlich empfundenen Gefühlen der Furcht und des Schreckens.

Diese Lehren, so geistreich sie — besonders auch die vom Drama als künstlicher Vision — durchgeführt sind, vermetaphysicieren doch unzweifelhaft die antike Tragödie in ähnlicher Weise, wie etwa Wagner selbst den mittelalterlichen Parsifal vermetaphysiert hat. Und diese Freude an der Spekulation lebt sich noch stärker in der Deutung der beiden zur Illustration gewählten Mythen aus: Ödipus bedeutet die Naturwidrigkeit der Naturerkenntnis, Prometheus die Notwendigkeit des Frevels in der titanischen Persönlichkeit.

Wie eine Vision zieht das alles selbst vorüber, wie ein künstlich neu belebter Mythos; in einer Sprache, deren Aufgeregtheit, bei Nietzsche sogar im „Antichrist" ohnegleichen, dionysisch „ein wildes Lied tönt". Aber nun läßt er seinem Bild der Tragödie das Satyrdrama folgen: denn nichts Besseres ist ihm die Tragödie des Euripides. Statt der dionysischen Vision die Beobachtung der Wirklichkeit, statt der apollinischen Versinnlichung die Nachahmung der Wirklichkeit; und so stirbt die attische Tragödie am Selbstmord und wird von der realistischen attischen Komödie beerbt.

Und wiederum tritt hier Sokrates der Versucher, Sokrates der Umstürzer in Aktion. Sein Freund, erzählen alte Sagen, war Euripides; und so ist der theoretische Mensch Zerstörer der höchsten Kunst wie der höchsten Philosophie geworden ... Sokrates, der „spezifische Nicht-Mystiker", hat aber auch seine direkte Nachkommenschaft; über den platonischen Dialog geht sie in den Roman über.

Doch nicht für immer ist alles zerstört. Auch hier ein Kreislauf. Die Wissenschaft findet ihre Grenze — und „wenn der edle und begabte Mensch hier zu seinem Schrecken sieht, wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich sich in den Schwanz beißt — da bricht die neue Form der Erkenntnis durch, die tragische Erkenntnis, die, um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht". Es ist sein eigenes Erlebnis, und sein eigenes Schicksal, was er hier beschreibt.

Denn an diesem Punkt steht nun die deutsche Kultur. Der Kampf zwischen der theoretischen und der tragischen Weltbetrachtung ist seit Schopenhauer zur Krisis gekommen, der zwischen falscher und echter Musik seit Wagner — was in unökonomischer Ausdehnung an der Oper als dem Ausdruck der Gegenwartskultur ausgeführt wird. Wir leben in einer alexandrinischen Kultur — alexandrinisch aber ist, wie Nietzsche ein andermal ausführt, die Vereinigung von ägyptischem, d. h. gelehrtem und spätgriechischem Wesen. Aber längst hat sich das Dionysische wieder geregt: in der deutschen Musik von Beethoven zu Wagner, in der deutschen Philosophie von Kant zu Schopenhauer ist wieder der große Ernst gegen den spielenden Optimismus aufgetreten — denn in dem Optimismus eben sieht Nietzsche in dieser Zeit noch den großen Kulturfeind, wie später im Pessimismus!

Und so kommt er zu dem Ergebnis, um dessentwillen das Buch geschrieben ist. Nicht an Goethe und Schiller soll die neue Kultur anknüpfen — solche Helden sie waren, es gelang ihnen nicht, „jene verzauberte Pforte zu erbrechen, die in den hellenischen Zauberberg führt". „Bei ihrem mutigsten Ringen ist es nicht weiter gekommen als zu jenem sehnsüchtigen Blick, den die Goethische Iphigenie vom barbarischen Tauris aus nach der Heimat und über das Meer sendet." „Wie unverständlich mußte einem echten Griechen der an sich verständliche moderne Kulturmensch Faust erscheinen, der durch alle Fakultäten unbefriedigt stürmende, aus Wissenstrieb der Magie und dem Teufel ergebene Faust!" Hier ist nur ein verdünnter, des dionysischen Geistes beraubter theoretischer Hellenismus. Aber „die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber: kränzt euch mit Efeu, nehmt den Thyrsusstab zur Hand!" Die Wiedergeburt der drei: Mythos, Musik und Kultur, ist da mit Wagners Musikdrama.

Durchaus werden diese Kulturhoffnungen von nationalem Geist getragen. „Zu unserm Trost gab es Anzeichen dafür, daß der deutsche Geist in herrlicher Gesundheit, Tiefe und dionysischer Kraft, unzerstört, gleich einem zum Schlummer niedergesunkenen Ritter, in einem unzugänglichen Abgrunde ruhe und träume: aus welchem

Abgrund zu uns das dionysische Lied emporsteigt, um uns zu verstehen zu geben, daß dieser deutsche Ritter auch jetzt noch seinen uralten dionysischen Mythus in selig-ernsten Visionen träumt." Der Mensch ist eine lebendige Dissonanz; und diese Dissonanz braucht, „um leben zu können, eine herrliche Illusion, die ihr einen Schönheitsschleier über ihr eigenes Wesen decke". . . .

Er brauchte diese herrliche Illusion. Wenn je ein wissenschaftliches Werk vom Willen diktiert war, dann dieses, voll von einer erschreckenden Größe der Konzeption, belebt von dem leidenschaftlichen Verlangen des dionysischen Philosophen und des apollinischen Künstlers; ein Buch, in dem nicht zufällig, wie Hellas und Schopenhauer-Wagner die großen Leitsterne sind, so auch im einzelnen Hebbel zitiert und Raffael angerufen wird. —

Der verwirrende Reichtum der Visionen, Exkurse, Arabesken fehlt jener noch erhaltenen knappen kurzen Vorlesung: „Einleitung zum Ödipus Rex", in der dabei doch Raum bleibt, über Bau und Stoff der Tragödie noch einiges anzudeuten. Viel lebhafter als in dem Buch wird im Kolleg Schillers Verdienst um das Verständnis des antiken Chors hervorgehoben; und wenn dort die Entstehung des theoretischen Menschen vorgeführt wird, so hier die Geburt des Künstlers; es sind, wie es in glänzender Definition heißt, „Menschen mit verklärenden Organen". Das moderne Drama aber ist unvollständig, Nietzsche sagt schon von der „Braut von Messina" und der „Ahnfrau", die als „Schicksalsdramen" den antiken Tragödien nahe zu stehen scheinen, was man später so oft von Ibsens Dramen gesagt hat: sie seien nur fünfte Akte.

Schon dies Nebeneinander des Buches und der Vorlesung scheint zu bestätigen, was wohl auch sonst kaum zu bezweifeln ist: daß die „Geburt der Tragödie" philologisch, philosophisch, ästhetisch ist, pädagogisch — aber schwerlich moralkritisch. Dennoch faßt Nietzsche in der „Selbstkritik" das Werk fast in erster Linie als antimoralisch auf und sucht schon hier die Betätigung jenes Hasses gegen das lebens- und kulturfeindliche Christentum, den man schwerlich auch nur zwischen den Zeilen dieses Buches finden kann, obwohl wir

gleichzeitige Zeugnisse für ein wenigstens vergleichbares Urteil ja schon gefunden haben. Auch daß das „Problem der Wissenschaft" hier angepackt sei, gilt für das Buch weniger als für gleichzeitige Arbeiten Nietzsches. Wohl aber sind schon hier Keime zu jenen Anschauungen vom „Pessimismus der Stärke", die Nietzsche in seinen Kampfschriften gegen den Pessimismus angeführt hat. Völlig dagegen hat sich der Standpunkt zwischen Buch und Vorrede verschoben, wo es sich um die Anknüpfung an deutsche Hoffnungen handelt. Er hat sich seitdem zu Zarathustra bekehrt und hält die Reden des „dionysischen Unholds" denen des gläubigen Wagnerianers entgegen. Nicht ohne die liebende Ironie des Gereiften betrachtet er sein Jugendwerk; aber er freut sich der Selbständigkeit, wie damals schon, zum erstenmal, „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen wagte, die Kunst aber unter der des Lebens". . . . Und in nicht ganz wenigen Punkten hat das beinah verleugnete Jugendwerk, wie es wohl zu gehen pflegt, für ihn dogmatische Kraft behalten.

Noch aber ahnte er nicht, wie viele Tagereisen weit ihn die Entwicklung von diesem Punkte abführen sollte; noch ahnte er nichts von der Tragödie, die für ihn aus der Musik, aus Richard Wagners Musik geboren werden sollte!

X.

„Unzeitgemäße Betrachtungen."

Es ging den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" wie dem „Zarathustra": viele Teile waren geplant, aber nur vier wurden vollendet. Anfang 1873 machte Nietzsche sich eine lange Liste unter der Überschrift: „Anzugreifen". Strauß steht zuletzt; und zwar in einer illustren Versammlung, die Schriftsteller (Auerbach, Freytag, Gottschall), Gelehrte (Gervinus, Hermann Grimm, Kuno Fischer, Lotze), Kritiker (Lübke, Julian Schmidt, Hanslick, Moritz Hauptmann), Zeitschriften (Augsburger Allgemeine Zeitung, Literarisches Zentralblatt), Orte („Leipzig, die Geburtsstadt Wagners"; Universität Leipzig; „Berliner Professorenwirtschaft") und ganze Einrichtungen (Philologenversammlung; Straßburger Universität; Kunstdotation im Reichstag; Theaterverschwendung) umfaßt. Ähnliche kürzere Feldzugspläne begegnen öfters. Ihre Meinung ist klar: bekämpft soll werden, was der Wiedergeburt deutscher Kultur im Sinne Wagners entgegensteht. Im ganzen sucht er sie in dem Plan der „Bayreuther Horizontbetrachtungen" unter den witzigen Titel „Masken des bürgerlichen Lustspiels Kotzebues" unterzubringen. Da heißt es: „1. Die „alten Jungfern", die sentimentalischen: Riehl, Gervinus, Schwind, Jahn, Freytag, reden viel von der Unschuld und der Schönheit. 2. Die jungen Greise (Blasierten), die historischen: Ranke, Mommsen, Bernays (gemeint ist der Philolog Jakob, Michaels Bruder), die Zeitungsschreiber. Sind über alles hinaus. 3. Die ewigen Gymnasiasten: Gottschall, Lindau, Gutzkow, Laube. (Das gleiche Prädikat erteilt Nietzsche ein anders Mal dem Jungen Deutschland.) 4. Die Unfrommen vom Lande: Strauß. Die Philisterei ist die eigentliche Unfrömmigkeit." Also auch hier war der der Letzte, der der Erste werden sollte. Denn die Philisterei

erschien als derjenige Feind, dessen Bekämpfung am dringendsten nötig war. Nietzsche wollte die erste Unzeitgemäße später „David Strauß und andere Philister“ betiteln; und mehrere der aufgestellten Türkenköpfe, wie Auerbach, W. H. Riehl (der Wagnerfeind), die Gründung der Straßburger Universität, werden im Lauf des Turniers nebenbei heruntergelassen, besonders in dem ersten Waffengang. Einige, wie Otto Jahn, „der so gute, stumpfe, aufschwunglose Mann“, werden auch schon in der „Geburt der Tragödie“ abgefertigt.

Geplant waren also „Füchse mit brennenden Schwänzen“, wie der alte Hamann, der Magus aus Norden, gesagt hätte: Kampfschriften aus dem Lager derjenigen, die Schopenhauer, Wagner und das alte Hellenentum zusammenrechnen wollten, wider die herkömmliche „Bildung“ oder, wie Nietzsche einmal spottend sagt, „Gebildetheit“. Davon sind vier geschrieben worden:

Erstes Stück: David Strauß der Bekenner und Schriftsteller, 1873; in raschem Zug von Ende April bis Ende Juni entworfen und ausgeführt.

Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1874; Ende 1873 in Basel entstanden. Später nannte es Nietzsche: „Wir Historiker. Zur Krankheitsgeschichte der modernen Seele.“ Für die Umarbeitung dieses Stücks hat er sich am meisten bemüht.

Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher, Oktober 1874; verfaßt März—Juli 1874 in Basel und Juli—August in Bergün.

Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth Mitte Juli 1876 erschienen; Februar—Mai, September—Oktober 1875 in Basel begonnen, Mai 1876 wieder aufgenommen, Mitte Juli vollendet.

Es fällt in die Augen, wie immer eine negative und eine positive Unzeitgemäße wechseln. Zwei sind polemisch gegen Bildung und Wissenschaftlichkeit, wie der „Bildungsphilister“ sie auffaßt; zwei werbend für Philosophie und Kunst. Gegen Strauß als Nichtphilosophen wird Schopenhauer, gegen den historischen Betrieb als gedankenlose Routine wird Bayreuth gestellt.

Aber eine starke Entwicklung Nietzsches fällt in den Zeitraum vom April 1873 bis Juni 1876; eine Entwicklung von Wagner fort, die er selbst in der letzten krampfhaft zu bannen sucht. Dann ist es mit der Propaganda für Bayreuth geschehen; Menschliches Allzumenschliches ist in seinen Gesichtskreis getreten — und die so benannten Betrachtungen treten die Erbschaft der „Unzeitgemäßen“ an.

1. David Strauß der Bekenner und Schriftsteller.

Der Haß wider den „Philister“ und gar wider den „gebildeten Philister“ ist bei den Deutschen so uralt, wie die gerade bei uns zur klassischen Vollkommenheit ausgebildete Erscheinung des Philisters selbst; aber zu einer Art Krankheit haben erst die Romantiker diesen Haß gesteigert. Für Klemens Brentano ist der Philister die Negation des Schönen, Wahren, Guten; wie Görres in seiner „Christlichen Mystik“ eine Phänomenologie der Heiligkeit, will er in seiner Satire „der Philister in, vor und nach der Geschichte“ ein vollständiges Verzeichnis aller Zeichen geben, an denen der Philister zu erkennen sei. Hier fehlt denn auch nicht, was Nietzsche später mit seinem berühmtesten Neologismus, und dem einzigen, auf den er selbst stolz war, den „Bildungsphilister“ nennt. „Mit dem Zustand des Theaters in Deutschland sind sie vollkommen zufrieden.“ „Die Philister haben nur Sinn für platte, tändelnde, oder bocksteife Musik, den Beethoven halten sie für ganz verrückt.“ „Sie können kein ursprüngliches Dichterwerk begreifen, verspotten und parodieren es und schreiben dann doch wäßrige Nachahmungen.“ All das sind Kriterien, die Nietzsche willig aufgenommen hätte, wie er denn über die „Theaterverschwendung“, die Brentano beklagt, eine Unzeitgemäße vorhatte.

Richard Wagner, der Romantik so vielfach verwandt und so auch in der mystischen Vergötterung des abstrakten „Volkes“, findet doch für die Philister, das heißt die Kunst- und Kulturfeinde, eine Formel, die so viel tiefer ist als alle Brentano'schen Witzhäufungen, wie sie diese an Einfachheit übertrifft: „Nicht zum

Volk gehören, seine Feinde sind alle diejenigen, die keine Not empfinden."

So meint es Nietzsche. Es ist ebendeshalb nicht der harmlose Philister, den er angreifen will — jener Philister, von dem es im Studentenlied heißt:

> Der Philister ist uns gewogen zumeist,
> Er ahnet im Burschen, was Freiheit heißt —

und dessen Philistrosität sich zu einer gewissen Genialität steigern kann, wie bei Moritz von Schwind — dem auch eine Unzeitgemäße zugedacht war — und den von W. H. Riehl (wieder einem Zielpunkt derselben!) so hübsch betitelten „göttlichen Philistern" der älteren Musikgeschichte. Vielmehr meint Nietzsche ganz im Sinne Wagners eben den, „der über alles hinaus ist", der keine Not empfindet. Die optimistische Selbstzufriedenheit nach den Siegen von 1870, der „schamlose Philisteroptimismus", wie es hier heißt — das ist der Ausgangspunkt; und die ernsten Gefahren, die Wagner und Bayreuth in dieser satten Stimmung sehen. D. Fr. Strauß wird als vollkommenster Vertreter der Gattung herausgegriffen, gerade seines Ansehens wegen mit Recht, und mit Recht auch wegen seiner ganzen Art. Mit Recht durfte Nietzsche sagen, Personen habe er nie angegriffen, nur die Idee; mit Fug einmal Schopenhauers Wort zitieren: „Im einzelnen stets das allgemeine zu sehen ist gerade der Grundzug des Genies." Auf der andern Seite ist es nur natürlich, daß D. Fr. Strauß über den Angriff des „Burschen" genau so erstaunt war und sich fast genau so verachtungsvoll darüber äußerte, wie es eben erst Nietzsche über Wilamowitz getan hatte. Wobei auch er im einzelnen vollen Grund zum Zorn hatte; nicht aber eigentlich im ganzen.

Als Nietzsche die Streitschrift noch anonym erscheinen lassen wollte — damit ganz nur Idee gegen Idee auftrete —, hatte er sich eine recht steife Disposition aufgebaut, die dann im Feuer der Ausarbeitung völlig fortschmolz. Es entstand ein temperamentvolles Pamphlet; nicht mit so wohlberechneter Bosheit geschrieben wie Straußens eigene Flugschriften wider seine Gegner, aber dafür

reichlich grob und ungerecht. Einer meiner Lehrer pflegte zu sagen, Lessings „Vademecum" sei eine Schrift, wie sie jeder junge Schriftsteller schreibe; denn jeder mache solch ein „Lange-Klopstock-Nörgelstadium" durch. Es ist in der ersten Unzeitgemäßen in der Tat nicht nur in der Ausdrucksweise der Einfluß des „Vademecums für den Pastor Herrn Lange" zu erkennen („solche Sprachverbesserer sollten doch ohne Unterschied der Person gezüchtigt werden wie die Schuljungen"), sondern auch in Ton und Anlage: wie auf die langsame, „statarische" Besprechung einzelner Schnitzer die „kursorische" rasche Durchsicht folgt; oder wie die Ironie sich an bestimmte einzelne Wendungen heftet.

In welchem Sinn nun Strauß als Vertreter und Führer des „Bildungsphilisteriums" gemeint ist, ergibt die Apposition: „der Bekenner und Schriftsteller". Sie enthält zumal im ersten Punkt eine schreiende Ungerechtigkeit. Denn Strauß, mag man über seine Lehre und Persönlichkeit übrigens denken, wie man will, war ein „Bekenner"; zu einer Zeit, in der das lange nicht so ungefährlich war wie kurz vor dem Kulturkampf die heftigsten Angriffe auf das Christentum, hatte er über die herrschende Religion und ihre Ursprünge sehr kühne Ansichten mit rücksichtslosem Freimut geäußert. Er war konventionellen Vorstellungen über die Entstehung hochverehrter Dogmen so unbedenklich entgegengetreten, wie Nietzsche denen von der „griechischen Heiterkeit"; er hatte sogar Nietzsches Lieblingshilfsbegriff, den des Mythos, zum Entsetzen der Zionswächter in die Forschung über das Leben Jesu eingeführt. Er war ein Bekenner, und ein Märtyrer; seiner wissenschaftlichen Überzeugung hatte er seine Laufbahn und fast seine Existenz zum Opfer gebracht.

Von all dem sieht die Streitschrift ab. Mit jener leider eigentümlich deutschen Undankbarkeit, mit der man bei uns an gealterten Helden nur die Schwächen sieht, stützt sie sich ganz ausschließlich auf den „Alten und Neuen Glauben", wovon der Titel und der Inhalt nichts vermelden. Nun war das ein Buch, das den radikalen Verfechtern einer neuen Kultur gerade wegen seines Liberalismus verhaßt sein durfte; etwa wie Lessing in einem

bestimmten Stadium seiner Entwicklung die liberalen Theologen schlimmer fand als die orthodoxen. Es war der Versuch, in oberflächlicher Weise zu erledigen, wonach ernste Geister schon längst und noch lange leidenschaftlich rangen: eine wissenschaftliche Naturanschauung als Ersatz der Religion, ja geradezu eine wissenschaftliche Religion. So war in der Aufklärungszeit aus der Verzweiflung der nach Einheit der Menschen dürstenden Popularphilosophen eine „natürliche Religion" hervorgegangen: die Reimarus und Lessing, die Deisten und Unitarier suchten aus den sich bestreitenden „positiven" Religionen auf wissenschaftlichem Wege das Gemeinsame als das allein Wichtige herauszudestillieren. Aber selbst wenn Nietzsche in der Zeit seines Wagnerianismus dem Rationalismus ferner gestanden hätte als je sonst, mußte er doch erkennen: in jenen Aufklärern gerade wie in ihren Nachfolgern, den Wilhelm Jordan, den Eugen Dühring, lebte etwas wie ein religiöses Gefühl, ein inbrünstiges Suchen; auch ihre nationale Tendenz hatte ihn versöhnlicher gestimmt. Bei Strauß aber herrscht die Nüchternheit eines Mannes, der eben auch hier nur als Gelehrter vorging; herrscht jenes „Fürliebnehmen", das Goethe und Schiller für die Hauptursache des ästhetischen Dilettantismus in Deutschland ansahen. Alles ist kühl aufeinander gelegt. Auch Strauß versucht, verschiedene Kulturen „zusammenzurechnen": die Wissenschaftlichkeit als Grundlage, die Kunst der Klassiker als Gipfel; was allein schon Nietzsche aufregen mußte, der in Wissenschaftlichkeit und echter Kunst Gegensätze erblickte.

Der Hauptgrund, gerade dies Buch zu bekämpfen, ist natürlich sein Erfolg. Diese Bibel der liberalen Bourgeoisie drohte das billige Ideal eines gesättigten Bildungsoptimismus zum Dogma zu erheben. Gerade was Nietzsche selbst vorschwebte, wandelte sich hier zum Zerrbild: statt eines Aufrufs zur Selbstbesinnung und Selbsterziehung nur „Erziehung der Erzieher", ein behaglicher direkter und indirekter Selbstruhm; statt einer Erneuerung der nationalen Basis eine als selbstverständlich erscheinende Beschränkung auf den wohlhabenden und durch vorschriftsmäßige Examina erfolgreich wandelnden guten Bürger; statt der Ehrfurcht vor den großen

Meistern jene kleinlich-unbescheidene Manier, ihnen Zensuren zu erteilen, nicht indem man sie (was unser gutes Recht ist) an ihrem eigenen Ideal und Zweck mißt, sondern indem der persönliche Geschmack des Rezensenten Beethoven und Schopenhauer für Störungen seines Genusses Rügen erteilt — jene Manier, für die Gervinus' von Nietzsche oft spöttisch zitierter Name typisch ist. Alles erschien Nietzsche als eine Karikatur des „Apollinischen", weil nirgends ein dionysischer Untergrund sichtbar war. Der theoretische Mensch geht nur ein paar Schritte von der Oberfläche herab; der tragische taucht in die Tiefe hinab bis zu dem Urgrund des Pessimismus.

Etwas von der Erbitterung konfessioneller Polemik liegt über dieser refutatio des Optimisten durch den Pessimisten: etwas von der Angst und dem Zorn, dieser Verführer der Jugend (dem freilich Nietzsche vom ganzen Sokrates nur den Optimismus zuerkannt hätte!) könne „Seelen verderben". Für die Suchenden tritt Nietzsche gegen die Behaglichen ein, für die Philosophie von neuem gegen die Historie. Zur Rechten die Schafe: Lessing, Schiller, Schopenhauer, Hölderlin; zur Linken die Böcke: Strauß, Gervinus, Vischer, Berthold Auerbach. Auch möchte ich die Stellen, wo Nietzsche (wie Lessing in ähnlichen Fällen) sich vom Pathos hinreißen läßt, denen vorziehen, in denen eine auf die Dauer monotone Ironie ihre Pfeile abschießt; oder auch die, wo hinter der Ironie eine pathetische Entrüstung kocht, wie wenn Nietzsche über die Unbescheidenheit von Straußens Musikerkritik oder über den „irrenden Gott" seine Glossen macht. Mangelnder Ernst ist es, der ihn empört; und insofern behält das Buch, wie so manche in ihrer Aktualität ungerechte Streitschrift, seine dauernde Bedeutung gegen alle vorschnellen Lösungen von Welträtseln, mögen ihre sonst verdienten Gewährsmänner du Bois Reymond heißen oder Ernst Haeckel oder Wilhelm Ostwald.

Die Befehdung nun aber der Schriftsteller ist mit der des „Bekenners" nicht etwa nur äußerlich verbunden; sondern in dem Stil der gefeierten Schriftsteller findet Nietzsche eben den gleichen Mangel an Ernst, Kraft, Persönlichkeit, wie in dem des Denkers. Seine eigene Stilistik ist eine Konsequenz seiner eigenen Welt-

anschauung; dasselbe fordert er hier und dort: innere Einheit, Größe in der Anlage, Klarheit in der Durchführung. In all dem fühlt er sich zu der Literatur der „Jetztzeit" in heftigem Gegensatz und entschuldigt denn auch Strauß, weil er einer Epoche angehöre, in der „das widrige Stilmonstrum Gutzkow als Klassiker" erscheint, in dem Auerbach einen Aufruf „an das deutsche Volk" erlassen habe, „der als Ganzes einem seelenlosen Wörtermosaik mit internationaler Syntax glich", oder Eduard Devrient „ein schamloses Sudeldeutsch" schreibe. Die Heftigkeit der Scheltworte stammt aus der Bayreuther Atmosphäre; und auch die Neigung, immer wieder bestimmte Wendungen höhnisch vorzubringen, entspricht Wagners Polemik. Dabei ist gewiß nicht zu leugnen, daß Nietzsche durchaus recht hatte, von einem „klassischen Schriftsteller" sehr viel mehr zu verlangen, als D. Fr. Strauß gab — auch hier wieder das üble „Fürliebnehmen" des Publikums. Er hat auch mit Witz und Behagen viele, wie wir seit Otto Schröder sagen, „papierene Wendungen", mißglückte Gleichnisse und böse Stilblüten herausgesuppt. Die Frage ist nur, ob er hier wirklich Strauß eine besondere Schuld zurechnen darf? Wer schrieb denn damals besser? ein paar von Nietzsche mäßig geliebte Historiker, Ranke, Mommsen; ein paar Naturforscher wie Helmholtz; und — Friedrich Nietzsche; dazu der noch zu entdeckende Gottfried Keller und, schwerlich zu Nietzsches Genugtuung, Paul Heyse. Aber wenn er sich in nächster Nähe umsah — wie stand es da mit der Durchführung seiner eigenen verdienstlich hohen Ansprüche an deutschen Stil? Ich weiß ja, was ich wage, wenn ich Richard Wagners Prosastil den Anforderungen des strengen Kritikers nicht im geringsten mehr entsprechend finde als den Straußens; aber was hilft es — in die Hölle komm ich ja doch! Ich führte einen Satz Wagners an, den ich inhaltlich schön und bedeutend finde; nun lese man aber, wie er weiter geht: „Alle diejenigen, die keine Not empfinden, deren Lebenstrieb also in einem Bedürfnisse besteht, das sich nicht bis zur Kraft der Not steigert, somit eingebildet, unwahr, egoistisch, und in einem gemeinsamen Bedürfnisse daher nicht nur nicht ent-

halten ist, sondern als bloßes Bedürfnis der Erhaltung des Überflusses — als welches ein Bedürfnis ohne Kraft der Not einzig gedacht werden kann — dem gemeinsamen Bedürfnisse geradezu entgegensteht." Es gehört denn doch ein rechter Eigensinn dazu, um in solch einem Satz Schönheit oder Kraft deutschen Stils zu finden. Oder etwa — ich habe nicht lange gesucht —: „So hat denn auch die Opernmusik, da sie ihrer gänzlichen Zeugungsunfähigkeit und des Vertrocknens aller ihrer Säfte bewußt wurde, sich auf das Volkslied gestürzt, bis auf seine Wurzeln es ausgezogen, und sie wirft nun den faserigen Rest der Frucht in ekelhaften Opernmelodien dem beraubten Volke als elende und gesundheitsschädliche Nahrung hin. Aber auch sie, die Opernmelodie, ist nun ohne alle Aussicht auf neue Nahrung geworden: sie hat alles verschlungen, was sie verschlingen konnte. . . ." Wie wäre es, von anderm (z. B. dem „ohne alle Aussicht werden") abgesehen, dem armen „Bekenner und Schriftsteller" ergangen, hätte sich ihm so im Handumdrehen die „ausgesogene Frucht" oder deren „faseriger Rest" fähig gezeigt, „alles zu verschlingen"?

Es ist gewiß keine „Unbescheidenheit", wie sie Nietzsche in Straußens Urteilen tadelt, wenn wir finden, bei den Schülern des Meisters sei es noch schlimmer. Nehmen wir Hans von Wolzogen und vor allem Heinrich von Stein aus, so wird man ruhig behaupten dürfen, außerhalb Bayreuths sei immer noch besseres Deutsch geschrieben worden als darinnen, und die Popularphilosophie sogar der „allgemeinen Bildung" könne es, was Stil und Syntax betrifft, mit den meisten noch aufnehmen, die die Abfertigung Straußens durch einen freilich überlegenen Meister der Sprache jubelnd wiederholten. Im allgemeinen freilich geschah das nicht; und Nietzsche hatte kein Recht, sich hierüber zu wundern. Was lag denn vor? für die allgemeine Kenntnis doch nur dies, daß ein junger, erst durch eine ziemlich wilde Streitschrift bekannter Gelehrter einen berühmten und verdienstvollen Schriftsteller ebenso rücksichtslos wie persönlich zur Rechenschaft gezogen hatte. Daß Strauß als Typus gemeint war, und weshalb, das sagte die Streit-

schrift nicht mit genügender Deutlichkeit. Schon deshalb war es nötig, daß auf diese negative eine viel bedeutendere positive „Unzeitgemäße“ folgte, wohl die bedeutendste des ganzen Zyklus.

2. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.

Es hat — glücklicherweise! — mehr als einmal ein Junges Deutschland gegeben; und jene Gemeinde, die Richard Wagner als Propheten verehrte, war auch ein Junges Deutschland. Nietzsche verachtet jene Schule, die wir so nennen, und meint, die Gutzkows seien ewige Gymnasiasten; auch kann man den Ärger des Künstlers über die Halb- und Nichtkünstler sehr gut verstehen. Aber sein Meister hatte viel von ihnen gelernt, vor allem da, wo nun einmal leider ihr Bestes stand: aus ihrem Programm. Echt jungdeutsch — wir erwähnten das schon — ist vor allem Wagners großer Grundgedanke: der einer Wiedergeburt des deutschen Volkes durch die Kunst. Aber wie sehr gingen er und sein Kreis, ohne es zu wissen, auch im einzelnen auf jungdeutschen Pfaden — in der Theorie, freilich zu ihrem Heil nicht in der Kunstübung selbst! Ich schlage jene „Ästhetischen Feldzüge“ auf, die 1834 Ludolf Wienbarg „dem Jungen Deutschland“ widmete — und würde nicht schon dieser Titel und diese Widmung trefflich auch zu Nietzsches unzeitgemäßen Betrachtungen passen? Ich finde seine Bedenken über die „Bildung“: „Bildung, meine Herren, ist ein weites Wort und läßt sich viel darein fassen. Von theologischer, philosophischer, juristischer Bildung macht man sich leicht Begriffe, aber, wo von höherer, allgemeiner, von humaner Bildung die Rede ist, da schwebt der Begriff ins Unbestimmte ... Das kommt, wir sind wie die Fische außer dem Wasser, und leben in keinem rechten Element, wir geben uns im ganzen Mühe genug, uns zu bilden und vielleicht mehr als irgend je eine Nation auf dem Erdboden, allein, obgleich wir schon behaupten können, daß wir unendlich mehr wissen und lernen als z. B. unsere Nachbarn überm Rhein und selbst die Engländer, so möchten wir uns schwerlich mit Recht, wenn wir im Leben mit ihnen zusammenstoßen, mehr Bildung beilegen dürfen als ihnen.“

Ich treffe seine Ausführungen über den Zweck der Wissenschaft: „Das Leben ist des Lebens höchster Zweck und höher kann es kein Mensch bringen, als den lebendigen Organismus darzustellen. Kenntnisse und Wissenschaften sind nicht für sich, sind nur für den Geist vorhanden, dessen Trank und Speise sie sind." Ich stoße auf seine berühmteste Formel: „das Recht des Sinnlichen geltend zu machen gegen die Anmaßungen des Spiritualismus".... Ist das nicht alles Nietzsche vor Nietzsche, und sind wir gegen die Jungdeutschen nicht denn doch undankbarer, als die historische Entwicklung verlangt?

In diesem lebensvollen Manifest stehen nun auch die Worte: „Dies Protestieren gegen die Historie, meine Herren, das ist die große Erbschaft, die Luther uns übermacht hat, und wollte Gott, seine Kraft und sein Geist senkte sich auf uns nieder und wir wären imstande, das begonnene Werk der Reformation nach allen Seiten hin würdig zu vollenden." „Protestieren gegen die Geschichte" — Nietzsche geht nur noch einen Schritt weiter: er preist „die großen Kämpfer gegen die Geschichte"!

In drei Zügen ist der historische Sinn bei uns eingedrungen. Nicht die Romantik hat ihn uns geschenkt — das hat Dilthey mit berechtigtem Nachdruck gegen ihre Überbewunderer ausgeführt und müßte es jetzt vielleicht gegen ihre Feinde erweisen. Gerade der Rationalismus wollte in allem, was da ist, eine vernunftmäßig nachweisbare Ursache erkennen und ist deshalb zuerst darauf ausgegangen, für Sprache, Sitten, Einrichtungen geschichtliche Grundlagen aufzusuchen. Was Herder und die Romantik hinzubrachten, war aber freilich etwas Wesentliches: der Gefühlswert des Historischen, die Freude am Rechtfertigen, die Wonne des Einfühlens. Und diese Stimmung machte es dann drittens möglich, daß aus dem historischen Sinn eine moralische, ja eine bürgerliche Pflicht gemacht wurde. Was Herders Prophetenseele gewonnen hatte, das wurde jetzt zu dem verlogenen Talleyrandismus der „Legitimität" umgeformt — zu jenem Begriff, der gleich bei seiner Entstehung seiner selbst spottete, als der Wiener Kongreß den ältesten und

legitimsten Staat der Christenheit, die Republik Venedig, an Österreich verschenkte, aber irgendwelchen Fürsten von Reuß oder Lippe oder Waldeck die legitime Souveränität gewährte, die er dem genau so legitimen Stolberg oder Wied oder Fürstenberg strich. Dieser Begriff aber ward von dem Staatsphilosophen Preußens seinerseits legitimiert und alles Wirkliche ward vernünftig, weil es geworden ist.

In drei Zügen auch ist die Abwehr gegen diese Übertreibungen des historischen Sinns stark geworden. Auf juristischem Gebiet ward der erste Strauß ausgefochten, als Thibaut und später Gans gegen Savignys Quietismus sich erhoben, der allen bewußten Willen in der Rechtsschöpfung zu vernichten drohte, damit nur ja die unbewußte Volksseele ungestört ihr Recht auferbaue. Dann folgte der wissenschaftlich-praktischen Reaktion die politische, als eben das Junge Deutschland wieder von dem Rechte, das mit uns geboren ist, zu sprechen wagte; und nun drittens eine ästhetisch-pädagogische, die neben Nietzsche vor allem Karl Hillebrand geistreich und siegreich vertrat: die Lehre vom Recht der Individualität gegen die Tradition.

Es gibt kein Unrecht und keine Dummheit, die sich nicht historisch rechtfertigen ließen, mindestens mit der Tatsache, daß ein schlechter oder dummer Mensch dagewesen ist. Aber daß ein hohler Zahn aus guten Gründen hohl ist, sollte noch kein Grund sein, ihn nicht ausziehen zu lassen, wenn er weh tut. Nietzsches Schrift ist ein genialer Versuch, eine solche Operation im großen vorzunehmen. Die Geschichte selbst, nicht etwa bloß einzelne Ereignisse, nicht etwa bloß der an sie sich klammernde historische Sinn, die Geschichte selbst ist eine unerträgliche Last geworden. Es gilt, sich ihr gegenüber mit derselben subjektiven Auswahl zu verhalten, wie sie der Künstler der Natur gegenüber hat; mehr noch: es gilt eine bewußte Neuschöpfung der Geschichte aus dem Willen!

„Das deutsche Wesen ist noch gar nicht da“, heißt es in einer Notiz zu dieser im Grunde revolutionärsten aller Schriften Nietzsches, „es muß erst werden; es muß irgendwann einmal herausgeboren werden, damit es vor allem sichtbar und ehrlich vor sich selber sei“.

Und schon früher hatte er, noch deutlicher, erklärt: „Nicht deutsche Bildung, sondern Bildung des Deutschen ist unser Ziel.“

Man entsinne sich des „Philosophenbuches“. Einmal, das ist sein Grundgedanke, war die Menschheit auf dem Wege zum höchsten Ziel, zur höchsten Kultur. Dahin wollte sie die vorsokratische Philosophie führen. Aber ihr Zweck ward vereitelt: Sokrates kam. — Wenn nun die Hellenen weitergebaut hätten, als wenn kein Sokrates gekommen wäre?

Jetzt aber ist für die Deutschen ein kritischer Moment. Alle Kulturfaktoren versagen; die Religion ist „im Abfließen begriffen“, die Wissenschaft unfruchtbar, die Bildung hohl. Aber eben dieser Augenblick zeigt auch die größten Hoffnungen: Bayreuth taucht am Horizont auf. Ohne diese messianischen Erwartungen hätte auch Nietzsche die Kühnheit jenes Plans nicht besessen: daß die Geschichte lediglich noch so weit existieren soll, als sie die Entstehung der neuen Kultur fördern kann. Wir können uns heut ja kaum noch in die Innigkeit der damaligen Hoffnungen hineinversetzen. Gerade eben ist der Briefwechsel der beiden Besten erschienen, die die Mauern Bayreuths — ich meine nicht die fränkische Stadt, sondern das goldene Jerusalem der Gemeinschaft — außer Nietzsche umschlossen haben: Heinrich von Stein und Hans von Wolzogen. Da muß man sehn, wie andächtig diese Männer im täglichen Gefühl einer Auserwähltheit in Pflichten und Erwartungen lebten, wie die Zukunft von jedem Schritt mitbedingt schien.

Es ist also nicht einfach der Gegensatz des Künstlers gegen den theoretischen Menschen, um den es sich diesmal handelt. Davon geht Nietzsche allerdings aus, und der Historiker ist ihm zunächst der typische „Gelehrte“, gegen den er auch diesmal wieder die Philosophie ausspielt; ohne übrigens zu fragen, ob wirklich in dem Moment, in dem Ranke, Mommsen, Droysen und — Burckhardt wirkten, der Betrieb der Geschichtswissenschaft lediglich theoretisch und nicht ein gut Teil philosophisch zu nennen sei. Aber nun hat dieser Historiker, wie Nietzsche ihn nun einmal statuiert, die Erziehung der Jugend in Händen; denn tatsächlich ist die „historische Bildung“ das Erziehungsideal. Was aber bedeutet dies? die denkbar

größte Gefahr gerade im kritischen Moment. Denn die deutsche Kultur ist schwach genug; ihr fehlen Form, Stil, Willen. Nun befleckt man sie noch mit beliebigem Wissen, ohne jede innere Verwandtschaft des Lernenden mit seinem Stoff zu beachten — wir denken an jene harten Worte Nietzsches über den Erkenntnistrieb ohne Unterscheidung. Nun lehrt man die Jugend, den Stoff als etwas an sich Wertvolles zu behandeln, ohne alle Beziehung zu der Gegenwart, die doch alle Kräfte für sich fordert, und ohne die auch ein Verständnis der Vorzeit unmöglich ist: „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten!" Nun bringt man vor allem, was das Schlimmste ist, dieser Jugend eine schlimme Erfolgsanbetung bei. Was ist, hatte Recht zu werden, was verging, war reif zum Untergang; so lehrt man; denn der Tatsachenhunger der Historie will seinen Mangel an Unterscheidung durch eine Geschichtsphilosophie rechtfertigen, die Nietzsche schon bei der Betrachtung der Antike entschieden abgewehrt hat. Es gibt keine Weisheit im geschichtlichen Walten — Wertvollstes geht unter, und Raffael mußte fast noch ein Jüngling sterben; der Unsinn kann siegen und hat oft gesiegt. Hier also gilt es, schon als ethische Pflicht, Gerechtigkeit zu üben, und in begeisterten Worten spricht Nietzsche von dieser Tugend. Nur eben — historische Gerechtigkeit kann nicht darin bestehen, daß der Historiker jedes Dokument, das ihm vorgelegt wird, mit seinem Vidi unantastbar macht; sondern im Gegenteil in der Unterscheidung, die natürlich nur von dem Gesichtspunkt der künftigen Kultur, der deutschen Wiedergeburt aus geschehen kann. Es gibt keine Weisheit im geschichtlichen Walten — und deshalb soll der Mensch sie in die Geschichte hineintragen.

Wie aber das? Indem er sich bewußt zum Herren des Stoffes macht; indem er so über die Geschichte verfügt, wie über die Natur verfügen längst sein Ruhmestitel ist. Man denke sich doch ein Volk, das sich willig, willenlos dem Gang der Natur ergeben würde, wie ein indischer Büßer, der die Vögel in seinem Haar bauen und die Bäume durch seine Hand wachsen läßt! So aber, das ist Nietzsches Meinung, stehen wir zur Vergangenheit.

Es ist das erste ganz originale Werk Nietzsches, trotz all jener Übereinstimmung mit den Antihistorikern; und erst recht trotz der scheinbaren Übereinstimmung mit der populären Lehre, daß man aus der Geschichte fürs Leben lernen solle. Historia magistra vitae — o ja; nur gilt es dann erst die Geschichte zu schaffen, von der wir lernen sollen. Es ist jener große Gedanke, alles Wirkliche als Rohmaterial für den schöpferischen Geist aufzufassen, der hier zum erstenmal sich Bahn bricht; gleichsam wider Willen des Verfassers, der doch zunächst nur unmittelbar pädagogisch wirken will.

Soll also der Wille, der Wille zur Höherbildung, Herr werden auch über die Geschichte, so sind drei Richtungen nebeneinander nicht nur berechtigt, sondern nötig: die historische, die unhistorische, die überhistorische.

Die historische zuvörderst: denn es kann Nietzsche gerade um seines Ziels willen nicht einfallen, in Stirners Art jeden Augenblick die Geschichte von neuem anfangen zu lassen. Nur gilt der Ausspruch Goethes, den Nietzsche als Motto voraussstellt: „Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben.“ Hier also fasse Nietzsche neben Vorgängern Posto. Keineswegs leugnet er den Nutzen der Historie fürs Leben: er besteht im Anschauen des wirklich Großen, das geschehen ist. Sie erbaut den Tätigen und Strebenden, indem sie — als monumentalische Geschichte — lehrt, „daß das Große, das einmal war, jedenfalls einmal möglich war und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein dürfte“; sie erzieht den Bewahrenden und Verehrenden, indem sie — als antiquarische Geschichte — die Bedingungen aufzeigt, unter denen er entstanden ist und unter denen andere entstehen sollen; sie befreit den Leidenden, indem sie — als kritische Geschichte — ihm hilft, von Zeit zu Zeit „eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen“ — ein Versuch, „sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt“. Indem nun aber der zweite Weg doch tatsächlich nur für die Menge

da zu sein scheint, der dritte aber nur eine Vorbereitung für die überhistorische Art ist, bleibt schließlich doch eigentlich als wahrer Nutzen der Geschichte eben nur ihr Stimmungsgehalt übrig oder vielmehr der Stimmungsgehalt ihrer großen Momente. Und dies freilich bleibt ein Privileg der Auserwählten: „das Edelste und Höchste wirkt gar nicht auf die Masse."

Also nicht einmal der eingestandene Nutzen der Geschichte fürs Leben gilt allgemein; allgemein aber soll ihr der Nachteil nachgesagt werden, den sie bringt, indem sie den Menschen zum Epigonen herabdrückt, das Urteilsvermögen abstumpft, indem sie das Gegebene, Gewordene als das Richtige ansehen lehrt. Es muß deshalb der „historischen Krankheit" mit Heilmitteln entgegengewirkt werden; die unmittelbare Aufgabe ist die „Bändigung des historischen Sinns" (Nietzsche liebt jetzt noch, dionysischer, das Wort „Bändigung"; später tritt, apollinischer, das Wort „Überwindung" an seine Stelle). Da ist das erste Hilfsmittel das Unhistorische: „die Kunst und Kraft vergessen zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschließen." Wie der Schwimmer die Kleider von sich wirft, so entledigt sich der Mann der Tat aller beengenden Last und Fessel der Vergangenheit und wirft sich in die Flut, die nur von den alten Ufern fortführt. Das andere aber, und für Nietzsche das Wichtigste, ist das Überhistorische. (Seine Sprache bereitet sich langsam auf das Schlagwort „Übermensch" vor: schon früh hat er von „Hyperhellenen" und „überhellenisch" gesprochen, bald auch von „überdeutsch"; nun kommt die Neuprägung „überhistorisch" — sprachliche Symptome einer unbegrenzten Höhensehnsucht!) ‚Überhistorisch' nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was ihrem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, zu Kunst und Religion." Wobei Nietzsche nicht die gerade vorhandenen, „positiven" Religionen meint — gerade in dieser Schrift äußert er zum erstenmal Bedenken über die eigentlichen Ursachen für den welthistorischen Erfolg des Christentums — sondern die Religion als Begriff.

Also: mit einem hohen, künstlerischen, religiösen Ideal vor Augen sollen die Deutschen — denn vorerst denkt er nur an die — lernen, was in einem ähnlich kritischen Augenblick die Griechen lernten: „das Chaos zu organisieren“. Ein Chaos ist die Geschichte; ein Chaos ist die Gesamtmasse von Eindrücken, unter denen der einzelne erliegt — er wird zum stumpfen Bildungsphilister — und das Volk zu erliegen droht — es verliert den Begriff wahrer Kultur. Und deshalb muß heut wie damals der Philosoph den Weg zeigen; heut wie damals dem geheimen Willen die Bahn frei machen. Und wie die Hellenen den Mythos nicht entbehren konnten, so will Nietzsche gegen die Wissenschaft das Recht der stilisierenden Illusion, der nationalen Lebenslüge verteidigen. „Jedes Volk, ja jeder Mensch, der reif werden will, braucht einen solchen umhüllenden Wahn, eine solche schützende und umschleiernde Wolke.“ Hierüber, wie über den Begriff der Leben nährenden Selbsttäuschung überhaupt, braucht man sich nun nicht moralisch zu entrüsten; Goethe selbst und Herman Grimm und Moltke haben der Legende, wenn sie nationale Bedeutung erlangt hat, ein Tempelrecht gegenüber der historischen Kritik zugesprochen; und wer begreift nicht die Abwehr, die entrüstete Abwehr aller solchen Kritik an der Jungfrau von Orleans im gegenwärtigen Frankreich, die einstige nationale Unverletzlichkeit der Tellsage bei den Eidgenossen? Dennoch ist vielleicht gerade dieser Punkt geeignet, Schwächen von Nietzsches Position zu beleuchten. Zunächst: die Wissenschaft läßt sich zwar totschlagen, aber nicht verbieten. Wissenschaft selbst ist so gut wie Kunst eine Lebensäußerung des Urwillens; Wissenschaft ist Notwehr gegenüber eben jener Überflutung mit Einzeleindrücken, die Nietzsche beklagt — auch Wissenschaft ist Organisation des Chaos. Nur allerdings mit einem ungeheuern Unterschied, der Kunst und Wissenschaft bei all ihrer, von Nietzsche unterschätzten, Verwandtschaft so fundamental trennt, daß für ihn eben nur die Kunst in Betracht kommen kann: die Wissenschaft sucht die Regeln der Organisation aus den Dingen selbst zu entnehmen, die Kunst trägt ihr Ideal hinein; weshalb

jene auf Vollständigkeit gebaut ist, diese auf Auswahl. Und der Begriff der bewußten Auswahl ist eben Nietzsches letztes Wort gegen Geschichte, Geschichtswissenschaft, historische Bildung.

Man darf auf Nietzsches erstes persönliches Pronunziamento wohl einen seiner schönen neugebildeten Ausdrücke anwenden: es erregt ein „Begriffsleben“, indem was uns fester Boden schien zu wanken beginnt und so manches Wohnhaus einstürzt und so manche Kirche. Es ist auch denkwürdig, weil es in der freien Ausbildung seines Stils eine neue Stufe bezeichnet. Noch fehlt es nicht an den polemischen Bequemlichkeiten der ersten „Unzeitgemäßen“: das Wort „Weltprozeß“ wird so ermüdend oft in die Höhe geschleudert, damit es tief unten aufschlage, wie dort die „griechische Heiterkeit“; die künstliche Belebung durch eine Apostrophe, die Nietzsches vornehmem Distanzhalten so wenig entspricht, wird auf Eduard von Hartmann („o Schalk der Schälke“) fast ganz so angewandt wie auf Strauß und der „überstolze Europäer des neunzehnten Jahrhunderts“ wird so feierlich angeredet wie in der „Geburt der Tragödie“ der „frevelnde Euripides“. Auch die prachtvollen Momente pathetischer Herzensbefreiung waren schon den früheren Schriften nicht fremd: „ich weiß keinen bessern Lebenszweck, als am Großen und Unmöglichen zugrunde gehen“ — es sollte ihm gewährt werden . . . Aber eine strengere Anlage verrät sich schon äußerlich, verrät sich noch äußerlich durch die Nietzsche auch später noch eigene Vorliebe für Aufzählungen; drei Arten der Historie, fünf Nachteile, dreifaches Muß, zwei Betrachtungsarten. Und die Kunst, einem wohlgegliederten Ganzen im einzelnen aphoristische Durchbildung zu geben, unendliche Melodie und Kantilene zu vereinigen, tritt hier zum erstenmal in Erscheinung; und sie ist das letzte unerreichte Geheimnis seiner schriftstellerischen Kunst.

Um so mehr befremdet es, den Schluß des Buches durch eine lange Abrechnung mit Eduard von Hartmann in Ton und Aufbau verdorben zu sehen. Eine ganze „Unzeitgemäße“ ist hier eingelegt; Hartmanns „Philosophie des Unbewußten“, das „ekelhafte Buch“, wie er ins Notizenheft schrieb, hatte ihn so erregt, daß er

diesem positiven Werk eine negative Einlage gab, geistreich, wirksam gewiß — sed nunc non erat his locus. Man versteht sehr gut, wie er hier dazu kam: das empört ihn, daß ein Philosoph die Gegenwart, diese Gegenwart, wie eine Krone der Entwicklung „auf die Pyramide des Weltprozesses stellt"; das regt ihn auf, daß ein Pessimist mit dieser Kultur vorlieb nimmt. Wieder, wie bei dem „Alten und Neuen Glauben", war der Erfolg eines Buches aus einem scheinbar benachbarten Lager ein nur um so schlimmeres Symptom: wieder schien das Wichtigste in einem Zerrbild vorweggenommen, die Tat der Erziehung von einem eitlen Dilettanten in die Hand genommen zu werden. „Einfach und natürlich zu sein ist das höchste und letzte Ziel der Kultur!" und nun befrachtet sie gar der Schüler Schopenhauers mit allem Erbe von Bildung und Scholastik . . .

Aber es gehört zu den schlimmsten Wirkungen, die die Gegner großer Männer ausüben, daß sie sie auf dem Weg zum Ziele aufhalten, wie die Drachen, die der fahrende Ritter auf dem Zug zum verzauberten Schloß noch töten muß!

Aber gewiß ist das nicht die einzige Schwäche des hinreißenden Buches; wäre das doch eine in der Ökonomie der Schrift! Viel tiefer steckt ein anderer Mangel. Wie Nietzsche den Philologen vorwirft, mit einem unwahren Hellenentum zu operieren, so hat er zweifellos mit einer mythischen „Wissenschaft" und einem mythischen „Deutschland" gearbeitet. Sein Recht des Radikalismus durfte er nicht so weit treiben, um den typischen „Gelehrten" schlechtweg in einer Epoche großer Historiker, erziehender Historiker verwirklicht zu sehen; worauf denn Burckhardts Dankesbrief mit feiner Ironie hinweist. Aber immerhin — im Verhältnis zu seiner Auffassung von der künstlerischen Pflicht der Auswahl waren sie alle „theoretische Menschen". Weiter ab führte ihn jedoch eine andere Übertreibung. Karl Hillebrand, sein antihistorischer Gesinnungsgenosse, sein Bruder in Schopenhauer und sein wohlwollender Kritiker, legte den Finger in die Wunde; in Nietzsche selbst, meinte er, verrate sich hier der Schulmeister: er sieht nur die Studierten, nicht

die Männer der Tat. Bismarck war in einem Satz mit Sympathie erwähnt, ja — man bedenke, was das für ihn damals heißen wollte! — neben Wagner gestellt; er strich die Stelle noch im Druck. Aber Bismarck, die Beamten, die Kaufleute, ja auch die vielgeschmähten Parlamentarier — was man ihnen nachsagen mochte, durch allzu viel historische Bildung gelähmte Epigonen waren sie nicht. Während Nietzsche perorierte, wurde ein neues Deutschland geschaffen; sicher nicht das, was er plante (und Wagner und Nietzsche haben das Bismarck auch später so wenig verziehen wie der von ihnen verabscheute Gervinus es ihm verzieh!), aber doch ein neues Deutschland. Es begann eine neue Tradition, und mit der Auslese unter dem geschichtlichen Vorrat wurde nur allzu energisch, allzu zweckdienlich vorgegangen — wer weiß denn heut noch in Deutschland von den politischen Verdiensten der Männer, die Treitschke nicht gelobt hat? Deutschland hat so gründlich aufgehört, Hamlet zu sein, daß es hin und wieder sogar eine gewisse Neigung verrät, den König Klaudius zu spielen . . .

Auch hierin haben Wagner sowohl als Nietzsche die romantisch-jungdeutsche Erbschaft nie ganz überwunden. Sie hassen den „theoretischen Menschen" — aber den praktischen Menschen verachten sie. Man soll nicht zuviel „Bildung" haben; aber Bildung wird doch vorausgesetzt. Der ganzen Auffassung der neuen Kultur, so künstlerisch sie gemeint ist, haftet dauernd etwas stark Literarisches an — wie der Poesie der Romantiker. Vielleicht ist aber eine antiliterarische, dafür aber auf andern Gebieten produktive Epoche gar nicht die schlechteste Vorbereitung für eine höhere Kultur! vielleicht gibt es auch in kultureller Hinsicht einen Segen der Dreifelderwirtschaft. Jene von Nietzsche am meisten gepriesene Kultur des alten Joniens — ob sie nicht mit der industriellen Blüte der alten Städte zusammenhing? Nietzsche selbst meint einmal, Milet sei an Talenten reicher gewesen als Athen. Und vielleicht war es kein Zufall, daß Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer blühenden Handelsstädten angehörten, während die vielgescholtenen „Universitätsphilosophen" durchweg Kleinstädter waren wie freilich Nietzsche selbst auch?

Aber gewiß ist die Bedeutung einer solchen Schrift nicht nur nach ihrer praktischen Anwendbarkeit zu bemessen. Wann hat je ein Evangelium auf genauer Zeitkenntnis beruht? die große Stimmung der Zeit galt es zu treffen, für Christus wie für Buddha, für Kant oder Fichte wie für Nietzsche.

Und für ihn selbst bedeutet die Schrift noch in einem weiteren Sinn eine Etappe als nur im schriftstellerischen: sie bezeichnet die „Überwindung" Schopenhauers — soweit ihn eben Nietzsche überhaupt überwunden hat. In seinem bedeutsamen Werk über Schopenhauer und Nietzsche hat Simmel die Verschiedenheit beider vor allem darin gesehen, daß die Entwicklung für den Meister nichts ist, für den Jünger alles — eben weil jenen „der metaphysische Trieb bewegt, diesen der moralistische". „Es verkündet von vornherein den tiefsten Gegensatz Nietzsches zu Schopenhauer, daß geschichtliche Vorstellungen sein ganzes Denken formen; die Wertbegriffe, deren Steigen und Sinken ihm den Sinn des Weltprozesses, soweit der Mensch ihn trägt, ausmacht, sind spezifisch historischer Natur." Vielleicht zwar müßte man doch zugeben, daß es eine Entwicklung auch für Schopenhauer gibt: die Rückentwicklung zur Willenseinheit des Universums, wie sie dem Genie und dem Heiligen dauernd gegönnt ist, vorübergehend jedem, der sich in den metaphysischen Musikgenuß vertieft. Aber das ist jedenfalls eine einmalige, einläufige Bewegung, während es für Nietzsche zahlreiche Möglichkeiten und zwar der Vorwärtsbewegung — zum Schlimmeren oder zum Besseren — gibt. Und diese Forderung der Entwicklung tritt hier zuerst mit aller Bestimmtheit auf. Die „Geburt der Tragödie", der „Strauß als Bekenner und Schriftsteller" wollten lediglich zu einer bereits vorhandenen Kultur — der von Bayreuth — überreden, mit deren Annahme gleichsam wie mit der Taufgnade alle Sünden abgewaschen und die Erlösung gegeben wäre. Jetzt wird eine Wiedergeburt gefordert, eine bewußte Neubildung, wenn auch im Sinne jener Kultur — wie die Wiedertäufer ja auch dasselbe Erlösungsziel vor Augen haben wie die orthodoxen Kirchen. Es war durchaus zu verstehen, daß man in der Villa Wahnfried

dies Buch mit Unbehagen ansah. Es kündete wirklich die Loslösung von den beiden Meistern an, die man dort verehrte — von Wagner und von Schopenhauer. Und eben weil das Nietzsche selbst fühlte, und es sich nicht eingestehen wollte, schrieb er gleichsam als Werbeschriften an sich selbst die beiden Ruhmesverkündigungen Schopenhauers und Wagners, die den Inhalt der dritten und vierten Unzeitgemäßen bilden — beide aus herzlicher persönlicher Verehrung; beide, und die enthusiastischere noch mehr als die ruhigere, aus einem Gefühl wankender sachlicher Anhänglichkeit und Abhängigkeit. Welch ein Abgrund hätte sich gar für Wagner eröffnet, wenn Nietzsche jenen Abschnitt aufgenommen hätte, der beginnt: „Die verfluchte Volksseele!“ und mit radikaler Abkehr von Volkslied usw. erklärt: „Wenn wir vom deutschen Geiste reden, so meinen wir Luther, Goethe, Schiller und einige andere. Besser wäre es schon, von lutherartigen Menschen usw. zu reden.“ In der „Geburt der Tragödie“ war noch, gut Wagnerisch, der geniale Dichter als Dolmetsch der Volksseele aufgefaßt. Auch in der „Historie“ ist der Heros, das Genie eine praktische Forderung des nationalen Lebens — aber nicht mehr, weil die Volksseele ihn braucht, sondern weil nur seine Existenz die des Volkes rechtfertigt. Immer deutlicher kündigt sich der Übermensch an; der aber war weder das Ideal des Individualisten Schopenhauer noch des Volksfreunds Wagner. Aristokraten waren beide; der „radikale Aristokratismus“ Nietzsches lag beiden fern. Es erfüllt sich das typische Erlebnis des Reisenden:

Doch ach! schon in des Weges Mitte
Verließen die Begleiter mich.
Sie lenkten seitwärts ihre Schritte
Und einer um den andern wich!

3. Schopenhauer als Erzieher.

Der vielnachgeahmte Titel — dem Langbehn mit der Nachbildung „Rembrandt als Erzieher“ einen viel größeren Erfolg verdankte als der Erfinder mit dem Vorbild, seinem ersten ganz originellen Buchtitel — ist zunächst ganz persönlich zu verstehen:

Schopenhauer als Erzieher Nietzsches. Dann freilich im allgemeinsten, oder doch höchstens national eingeschränkten Sinn: Schopenhauer als Erzieher zur neuen Kultur — wie der Apostel Paulus von dem „Erzieher auf Christus" redet.

Als erster Entwurf steht der Anfang einer Betrachtung „Verhältnis der Schopenhauerschen Philosophie zu einer deutschen Kultur" (1872) da, noch sehr rhetorisch gehalten und im Ausmalen der deutschen Kulturlosigkeit schwelgend. Die nächste Stufe heißt „die Philosophie in Bedrängnis" (Herbst 1873). Hier spricht Nietzsche selbst von einem „Pfaffenstreit zwischen Optimismus und Pessimismus" — schon handelt es sich um etwas Tieferes als die philosophischen Bekenntnisformen. Neben älteren Gedanken — der Philosoph als Hemmschuh einer hinabgleitenden Kultur; Verhältnis der Philosophie zum Leben — taucht bereits eine spätere Lieblingsidee auf: die von der inneren Verwandtschaft zwischen Moral und Diät, von dem moralischen Leben als Funktion einer vernünftigen Körperpflege. Dem Darwinismus, dem Nietzsche in dieser Zeit ohne Freude recht gab, wird eine Tendenz nachgesagt, die man bald Nietzsche selbst nachsagen sollte: „Die Freude liegt darin, daß nichts Festes da ist, nichts Ewiges und Unverbrüchliches." Den historischen Studien wird diesmal gar auch die Verkümmerung der Logik ins Schuldbuch geschrieben. Kurz: überall Unruhe, Unklarheit, Mangel an fester Direktive. „Das Zeitalter der Gelehrten ist vorbei. An ihre Stelle müssen die Philalethen treten. Ungeheure Macht." Und was wäre die Aufgabe dieser Wahrheitsfreunde? „Niemand hat bis jetzt große Ziele der deutschen Kultur gesteckt." Das hätten sie zu leisten: „So wäre denn geboten die Gründung eines Kulturstaates im Gegensatz zu den lügnerischen, die sich jetzt so nennen, als einer Art von Refugium der Kultur . . ." Eine pure Utopie! denn Nietzsche denkt an einen realen Philosophenstaat, eine jonische Philosophenkolonie; nicht an den idealen Kulturstaat oder Kultur-Nichtstaat, den Zarathustra errichten wird.

Inzwischen ward die „Historie" fertig und klärte Nietzsche selbst über seine geheimsten Absichten auf. Denn wie nach seinem Wort

die Natur des Philosophen und des Künstlers bedarf „zu ihrer eigenen Aufklärung über sich selbst, damit ihr endlich einmal als reines und fertiges Gebilde entgegengestellt werde, was sie in der Unruhe ihres Werdens nie deutlich zu sehen bekommt" — so bedurfte er selbst des philosophischen Kunstwerks zur Selbsterkenntnis. Und als er nun „Schopenhauer als Erzieher" (1874) schrieb, ward er sich klar darüber — daß der Erzieher ihn zu erziehen aufgehört hatte.

Es ist deutlich, daß Nietzsche bei jenem „Philosophen", der als Hemmschuh der verderbten Bildung fungiert, bei der Aristokratie, die den neuen Kulturstaat schafft, sich selbst eine führende Rolle zugedacht hatte. Aber wie! hat Schopenhauer jemals in solchem Sinne produktiv sein wollen? Die neueren Philosophen, führt Nietzsche aus, „gehören zu den mächtigsten Förderern des Lebens, des Lebens zum Willen" ... Aus ihrer ermatteten eignen Zeit „sehnen sie sich nach einer Kultur, nach einer verklärten Physis. Diese Sehnsucht ist aber auch ihre Gefahr: in ihnen kämpft der Reformator des Lebens und der Philosoph, das heißt: der Richter des Lebens."

Kühn hatte Nietzsche einst ausgerufen, der alte Gegensatz der vita contemplativa und vita activa sei überwunden: Beschauen und Handeln lasse sich vereinen. Er glaubt es nicht mehr. Abermals sieht er sich an einen Scheideweg gestellt — zwischen seinen Lehrern soll er wählen. Als Reformator des Lebens empfand sich Richard Wagner, wollte sich Nietzsche empfinden; als Philosoph, als Richter des Lebens — Arthur Schopenhauer.

Anschaulich zaubert sich Nietzsche das Bild dieses Meisters vor die Augen. Er erzählt, wie er verlassen dastand in der Verworrenheit des modernen Lebens, und einen Führer erharrte — bis er Schopenhauer entdeckte, der ihn in seinen Schriften unterwies, wie der Vater den Sohn belehrt. „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben." Schopenhauer gewann ihn sofort für sich. Hier fand er überzeugende Ehrlichkeit schon durch den Stil verbürgt; hier eine Heiterkeit, wie sie nur nach dem Sieg möglich ist, und mit ihr Schutz vor „skep=

tischem Unmut oder kritischer Entsagung". Dieser Mann ward sein Erzieher.

Was bedeutet nun aber Schopenhauer als Erzieher?

Zunächst eben: Erziehung im Gegensatz zu der bloßen Belehrung — das Wort „reine Wissenschaft" ist diesmal der Spielball von Nietzsches Spott; der Verschiedenheit des Philosophen von dem Gelehrten mit Einschluß des Universitätsprofessors kann er auch diesmal noch Ausdruck zu geben nicht satt werden. Erziehung aber im doppelten Sinn: durch das Beispiel, das er gibt, und durch das Ideal, das er vorzeichnet. Denn so nah beide sich kommen — sie decken sich nicht völlig.

Indem nun Nietzsche das Beispiel, das Bild Schopenhauers zeichnet, geraten ihm naturgemäß vor allem die Züge in die Feder, in denen er selbst sich dem Meister verwandt fühlt. „Wenige Denker haben in dem Maße und der unvergleichlichen Bestimmtheit empfunden, daß der Genius in ihnen webt." „Ein jeder trägt eine produktive Einzigkeit in sich, als den Kern seines Wissens; und wenn er sich dieser Einzigkeit bewußt wird, erscheint an ihm ein fremdartiger Glanz, der des Ungewöhnlichen." „Es ist kein Zweifel, daß für den Ungewöhnlichen, der sich mit dieser Kette beschwert, das Leben fast alles, was man von ihm in der Jugend ersehnt, Heiterkeit, Sicherheit, Leichtigkeit, Ehre einbüßt; das Los der Vereinsamung ist das Geschenk, welches ihm die Mitmenschen machen; die Wüste und die Höhle ist sofort da, er mag leben, wo er will. Nun sehe er zu, daß er sich nicht unterjochen lasse, daß er nicht gedrückt und melancholisch werde." War der kein Menschenkenner, der sich eine solche Prognose stellte, als er sah, „wie die Andern es treiben"?

Aber Schopenhauer erzieht nicht nur durch sein Bild. „Auch über dem größten Menschen erhebt sich sein Ideal." Nietzsche leugnet Narben und Flecken nicht — schon war er auf dem Weg zum Menschlichen Allzumenschlichen! Der Philosoph war vollendet, „so trug er mit Größe und Würde seinen Beruf als siegreich Vollendeter". In dem Menschen lebte stürmisch die Sehnsucht nach

einer Reinheit und Heiligkeit, die zu erreichen ihm die Gnade nicht ward. Vielleicht ist das für seinen Jünger umzukehren, dessen Leben das eines Heiligen war, ganz nur seiner großen Aufgabe durch alle Versuchungen treu; dessen Philosophie aber, meinen die Kenner, brüchiger wäre als Schopenhauers.

Gerade aber aus der Stärke seines ethischen Bedürfnisses erhebt Schopenhauer das neue Idealbild. Drei „Menschen" zählt Nietzsche in dieser (wiederum an Aufzählungen sehr reichen) Schrift auf: den wilden Urmenschen Rousseaus, den milden Kulturmenschen Goethes, den tragischen Menschen Schopenhauers. In ihm ist das Dionysische Rousseaus durch das Apollinische Goethes gebändigt; er ist der philosophische Mensch, weil er der tragische ist. Und deshalb wagt er das letzte. „Der Schopenhauerische Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich." Das klingt etwas theologisch, nach freiwilliger Buße und stellvertretender Genugtuung; und zugleich sehr persönlich: Nietzsche fühlte, daß schon die zweite Unzeitgemäße im Hause Wahnfried ihm geschadet hatte. Gemeint aber ist eben die reformatorische Tätigkeit des Hemmschuh-Philosophen. „Warum sollte zerstören ein negatives Geschäft sein! Wir räumen unsere Beklemmungen und Verführungen hinweg." Aber freilich — wer das auf sich nimmt, hat sich mit der Dornenkrone des freiwilligen Leidens bekränzt. Denn „jetzt schon wird der einzelne, welcher jenen neuen Grundgedanken der Kultur verstanden hat, vor einen Kreuzweg gestellt": mit den vielen wandelnd, darf er der Kränze und Belohnungen sicher sein; „der andere Weg führt ihn mit seltneren Wanderschaftsgenossen zusammen, er ist schwieriger, verschlungener, steiler; die, welche auf dem ersten gehen, verspotten ihn, weil er dort mühsamer schreitet und öfter in Gefahr kommt." ... Aber der muß ihn gehn, der — Wagners Formel! — die Not der Zeit als seine Not empfindet.

Nietzsche hat sich entschieden. Diesen steilen Weg wird er schreiten — er hat ihn noch im „Zarathustra" abgezeichnet: „einen boshaften, einsamen Pfad, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach ..." Er weiß, daß nur der Philosoph diesen Weg gehen kann,

der allein zur neuen Kultur führt. Denn wer sollte sie sonst schaffen? Die Wissenschaft? er gibt noch einmal, indem er seiner satirischen Laune vollends die Zügel schießen läßt, ein Inventar der gelehrten Seele. Die „Bildung?“ die „Erziehung?“ heut wo man „die Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Kultur“ wahrzunehmen glaubt? „Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte.“ Oder gar der Staat, der allmächtige und allwesende Gott Hegels? „Dem Staat ist es nie an der Wahrheit gelegen, sondern immer nur an der ihm nützlichen Wahrheit, noch genauer gesagt, überhaupt an allem ihm Nützlichen, sei dies nun Wahrheit, Halbwahrheit oder Irrtum.“ Alle diese mißbrauchen die Kultur bloß. Soll die neue Kultur geschaffen werden, so bedarf es des Philosophen.

Und nun — man merkt die Angst der unwillkürlichen Selbstprüfung! — untersucht er die Bedingungen, unter denen ein Philosoph entsteht; denn ein Schopenhauer muß wiedererzeugt werden. Natürlich ist nicht daran zu denken, daß etwa die Verhältnisse im Elternhause, der Beruf des Vaters, die Reisen, wie diese Faktoren Schopenhauer bilden halfen, obligatorisch wären. Aber doch: der Vater weder Beamter noch Gelehrter, frühe Abstumpfung gegen nationale Beschränktheit, „im ganzen schätzte er es nicht als eine Ehre, gerade unter Deutschen geboren zu sein“; vor allem: freie Stellung, kein Universitätsamt, Wirken nur als Schriftsteller; und so konnte er sein Leben frei ganz dem Dienst der Wahrheit widmen. . . .

Wie aber! Hat dieser erste Nietzsche, Arthur Schopenhauer, denn geleistet, was gefordert wird? Wo ist denn der neue Kulturstaat? blüht und wuchert nicht alles, was als leere Bildung, bloße Wissenschaftlichkeit, Staatszwang und bürgerlich-praktische Betulichkeit ihm im Wege ist?

Als in dem Buddha unserer Zeit der Reformator des Lebens und der Richter des Lebens kämpften; als „der herrliche schöpferische Mensch auf die Frage antworten sollte: ‚Bejahst denn du im tiefsten Herzen dieses Dasein? Genügt es dir? Willst du sein Fürsprecher, sein Erlöser sein? Denn nur ein einziges wahrhaftiges Ja! aus

deinem Munde — und das so schwer verklagte Leben soll frei sein'" — da verstummte Schopenhauer. Er blieb der Richter des Lebens. Nietzsche aber will der Reformator sein; denn er fühlt in sich, was der Zeit fehlt, wie es nur je einer fehlte: Güte und Liebe.

Nicht umsonst beruft er sich auf Empedokles. In seinem Empedokles-Fragment hat auch Hölderlin den priesterlichen Philosophen — wir werden bei der Entstehung des „Zarathustra" darauf zurückkommen müssen — vor diese Alternative gestellt. Empedokles geht zu den Menschen, und geht zugrunde. Schopenhauer blieb der Philosoph. Sein Herz zwang ihn nicht, zu tun, was der wiedergeborene Schopenhauer in der Not der Zeit wird tun müssen.

Müssen? Und ist es denn wahr, was Nietzsche über die Kultur, die Vorbereitung und Gründung der neuen, höheren Kultur lehrt? Ist es wahr, was er hier zum erstenmal in voller Deutlichkeit als sein Dogma verkündet: „Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen — und dieses und nichts anderes sonst ist ihre Aufgabe?"

Wenn es wahr ist, so auch das andere. Denn was Nietzsche „Kultur" nennt, ist eben nur die von großen Menschen geschaffene Möglichkeit, größere Menschen hervorzubringen. Dies aber der Natur zu überlassen, widerstritte aller Erfahrung; und selten hat Nietzsche mit köstlicherem Witz einen Gegner verspottet, als hier die angeblich so weise Natur, deren Unvernunft, „den Philosophen wie einen Pfeil in die Menschen hineinschießt; sie zielt nicht, aber sie hofft, daß der Pfeil irgendwo hängen bleiben wird." Ersatz des Unbewußten durch das Bewußte, des Zufalls durch den Willen — das ist ja gerade Nietzsches praktischer Leitsatz. Also: ist jener Satz richtig, dann muß der Philosoph jetzt den steilen Weg wählen, um Kulturbedingungen für die Zukunft zu schaffen; dann ist das Los geworfen über Friedrich Nietzsche. Aber — ist es wahr?

Nietzsche gibt als Antwort nur einen Zirkelschluß. Wer sein Herz an einen großen Menschen gehängt hat, der empfängt damit die erste Weihe der Kultur; wer das Ziel der Entwicklung erkannt

hat, die zweite. Was aber ist dies Ziel? eben „die Entstehung der wahren Menschen und nichts sonst“. Wobei nicht einmal unterschieden wird zwischen der Vorstellung einer neuen Generation „wahrer Menschen“ oder einzelner; wir werden sehen, wie zwischen beiden Vorstellungen Nietzsches „Übermensch“ hin und her schwankt.

Es ist und bleibt für Nietzsche ein Dogma, das er mit der Selbstverständlichkeit verkündet, mit der Lieblingsdogmata eben verkündet werden: die himmlische Seligkeit als Endziel, oder das möglichst große Glück für die möglichst große Zahl, oder der intellektuelle Fortschritt der Menschheit, oder die Erzeugung von Genies. — Es ist wirklich sein Kern- und Zentraldogma. „Personalismus“ hat es Simmel genannt, weil dies Bedürfnis nach der höchsten Ausbildung der Person von Egoismus und Altruismus gleich weit entfernt sei; was er gegen die törichte Schelte vom „Egoismus“ dieses Mannes, der nach seinem Werke trachtete und nicht nach seinem Glück, beredt und beweisend ausgeführt hat. Aber hat dies Fundamentaldogma wirklich selbst kein Fundament bei dem Denker, der es von jetzt an auszubauen, auszugestalten, auszuschmücken nicht müde wird, bis er zu leben müde ward?

Ich glaube doch; und mir scheint, daß man die „Gründe seiner Meinungen“ hier noch deutlicher fassen kann, als selbst jener geistreichste Interpret Nietzsches an dieser Stelle getan.

Nietzsche hatte Schopenhauers metaphysischen Hauptsatz nicht ohne frühe Bedenken angenommen: den, daß alles Lebende, ja alles Geschaffene im letzten Grunde „Willen“ sei. Aber dieser Wille an sich, der gerade wegen seiner Zwecklosigkeit in Schopenhauers System die tragische Hauptrolle spielt, konnte ihm nicht genügen, weil er zu jenen „tätigsten Menschen“ gehört, die er selbst als Betrachter von Schopenhauers Bild des Menschen voraussetzt. Bei ihm füllt sich der „Wille“ mit konkretem Inhalt; er wird zum „Willen zur Macht“. Was aber ist Macht? Nietzsche hat es oft ausgesprochen: das Vermögen, mit den Dingen zu spielen, das heißt frei zu walten in ästhetischem Behagen. Der Künstler besitzt Macht, wenn er „in Ketten tanzt“ und durch freie Herrschaft über die Form den Um-

fang seiner Kraft erweist; der Heilige besitzt Kraft, wenn er mit den Gelüsten dieser Welt in seliger Unberührtheit spielt; der Philosoph besitzt Macht — nicht etwa, oder mindestens doch zunächst nicht, wenn er eine große Anzahl von Menschen zu einem Ziel dirigiert, sondern zunächst, wenn er in künstlerischer Freiheit Vorstellungen umschafft und neu bildet, wie der Künstler schöne Formen. Diese drei aber, führt Nietzsche hier ganz im Sinne von Schopenhauers Auswahl, und gar nicht im Sinne von Schopenhauers Begründung, aus, sind die Mächtigen. Je mehr Bewußtsein, desto mehr freie Verfügung. Eine mächtige Stufenleiter der Entwicklung führt von dem Tier, das „blind und toll am Leben hängt", zu den „Nicht-mehr-Tieren"; das sind jene wahrhaften Menschen: die „Philosophen, Künstler und Heiligen". Und deshalb gibt es nur eine Aufgabe: „die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und außer uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten". An der Vollendung der Natur — denn sie ist ja eben Wille, blinder Wille zur Macht; indem sie bewußt wird, steigert sie sich zur höchsten Stufe, in dem Genius erreicht der Wille selbst seinen Gipfel.

Frömmigkeit ist es also, worauf Nietzsches Hauptdogma beruht. Sehr schön hat wieder Simmel gezeigt, wie es Nietzsche, gleich Spinoza, nicht erträgt, von Gott fern zu sein; da er sich nicht, wie die von gleicher Empfindung erfüllten Mystiker, selbst aufzuheben vermag, kann er nur Gott beseitigen — aus Religiosität. Ebendeshalb aber vermag ich es Simmel nicht zuzugeben, daß Nietzsche das Zurückbleiben, ja das Gedrücktwerden der Masse um des einen willen als tragisch hätte empfinden sollen: denn in ihnen allen lebt ja der eine Wille, der triumphiert. Es ist, als erstiegen wir einen hohen Berg — die Füße mögen schmerzen, aber der ganze Mensch jauchzt ob der Fernsicht.

Und wegen dieses Gehorsams gegen den höchsten Willen versagt auch der Angriff, wenn man meint, es sei bei Nietzsche mit alledem eben nur auf Steigerung seines Ich angekommen. Gewiß — er ist selbst sein Übermensch geworden, nicht bloß im „Zarathustra";

und im Sinn seiner Lehre darf man ihm alle drei Qualitäten zugleich beilegen: des Philosophen, der schafft; des Künstlers, der formt; des Heiligen, der entsagt. Aber wir dürfen nicht zweifeln, daß sich Nietzsche wirklich nur als Mittel ansah und nicht als Zweck; daß er wirklich der Kultur, nach der ihm die Welt zu dürsten schien, dienen wollte — auch wo er zu gebieten hätte. Vergessen wir jene Worte nicht, die aus dem höchst intellektuellen Schelten über die verworrene Gegenwart mit einemmal hereintönen wie Klänge aus einer andern Welt: „Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte." Liebe und Güte — wo stehen die in Schopenhauers Philosophie? für beide soll das Mitleid entschädigen, eine widerwillige Abfindung. Nietzsche aber hat „den Mut, eine Philosophie zu leben", weil er die Menschen liebt, weil seine Güte ihre Not empfindet nicht als Mitleid, sondern als seine Not. Sein Weg ist entschieden: als Schüler Schopenhauers und Wagners von beiden fort, über beide hinaus.

4. Richard Wagner in Bayreuth.

Ernst Holzer berichtet, daß der Plan, über Wagner (und Schopenhauer) zu schreiben, bis ins Jahr 1869 zurückgeht. Aber erst 1874 rückt das Problem Richard Wagner seinem Jünger dringend nahe. Das Bayreuther Unternehmen schien zu scheitern — und Nietzsche legt sich die Frage vor, woran das liege. Ein Disposition und eine ganze Reihe von Bemerkungen sollen das wissenschaftlich feststellen. Also galt es vor allem, zu ermitteln, was in Wagner selbst seinem Werk schädlich sei. Man bedenke nur, was dies alles für Nietzsche zu bedeuten hatte: vielleicht wieder ein Sieg des Sokrates? vielleicht wirklich ein Brand des Louvre? aber wie wäre das möglich? Und — schon regte sich leise der Gedanke der eigenen Mission. Wenn er die Bedingungen untersuchte, unter denen Schopenhauer entstand, mußte er an sich selbst denken; wenn er über die Ursachen grübelte, die Wagners Lebenswerk (wie es schien) vereitelten, mußte er auch für sich lernen.

Betrachtet man nun erst diese Bemerkungen von 1874, und

dann die Schrift von 1875—76, so könnte man im ersten Augenblick beinah an eine Doppelzüngigkeit glauben. Denn dort spricht fast alles gegen, und hier alles für Richard Wagner. Es geht dennoch alles mit rechten Dingen zu. Jenes eben ist eine psychologische Untersuchung, die möglichst scharf eben gerade das Bedenkliche feststellen will — etwa wie sie, nur mit weniger Tatsachensinn und mehr Spekulation, Overbeck über Nietzsche ins Tagebuch eintrug. Aber es ist das freilich immer ein gefährliches Ding, und wenn die Streitschriften contra Wagner mit diesen Notizen aus der Zeit der Freundschaft sich oft — namentlich in der Betonung des Schauspielers in Wagner — berühren, so lag es eben daran, daß jene gefährliche Übung von 1874 zum erstenmal Nietzsche den wirklichen Wagner statt des mythischen, statt des typischen Genies schlechtweg hatte sehen lassen. — Als er dann aber noch einmal, von jenem Alpdruck befreit, für Wagner werbend und kündend auftreten konnte, eben in der vierten Unzeitgemäßen, da vermochte er auf einen früheren Entwurf (von Anfang 1873) zurückzugreifen, der den bezeichnenden Doppeltitel führte: „Möglichkeit einer deutschen Kultur" oder — „Bayreuther Horizontbetrachtungen". Diese Festschrift ließ die „einsamen Bayreuther Pfingsthoffnungen" als „Morgenrot-Perspektiven" in der Mitte der allgemeinen Unbildung, der satten Selbstzufriedenheit auftauchen; Wagner als Erneuerer der deutschen Sprache, als Neuschöpfer der redenden Künste in Deutschland sollte als einzige Verheißung einer neuen Kultur sich wie ein Berg aus dem Flachland erheben.

Das fiel dann in zwei Hälften auseinander: der negative Teil ward zu einem ganzen Bündel Unzeitgemäßer wenigstens in verschiedenen Plänen erweitert, nachdem ein paar Worte Wagners in Straßburg, wie es scheint, zu der Streitschrift gegen Strauß den Anstoß gegeben hatten; der positive blieb für „Richard Wagner in Bayreuth" aufbewahrt. Nur eben daß sich einen Augenblick — natürlich nie für die Veröffentlichung bestimmt! — beinah eine Unzeitgemäße gegen Wagner eingeschoben hätte!

Wir sprachen es schon aus, daß für Nietzsche Wagners Sache

wichtiger geworden war als Wagners Person — war es doch seine Lebensfrage geworden: die der Wiedergeburt deutscher Kultur! Jetzt mißt er den Mann an seinem Werk. Den Gegensatz seiner „Unbändigkeit" gegen Nietzsches „Würde" sahen wir schon den Meister selbst bei jenem Konflikt wegen Brahms halb mit Selbstironie, halb mit Ärger eingestehen; er steht auch hier voran und ihm schließt sich der Vorwurf an, daß Wagner „in Hinsicht der Form die ganze Roheit des Deutschen" habe; also ein Zuwenig an persönlicher Kultur. Auf der andern Seite ein Zuviel: als Schauspieler, als Rhetor „ohne die Kraft zu überzeugen". Weiter: er diene nicht hingebend genug seinem Werk, sondern lasse sich durch seine „presumptiöse" Art zu einer persönlichen Tyrannis drängen, neige zu Pomp und Luxus — wobei doch Nietzsche an die Feierlichkeit im Auftreten des Anaximander oder Empedokles sich hätte erinnern können. Er will zu viel — „Shakespeare und Beethoven nebeneinander — der kühnste und wahnsinnigste Gedanke". Aber am meisten mußte Nietzsche doch erschrecken, daß er selbst in seinem eigentlichen Werk „reaktionäre Elemente" sah, solche also, die gerade eine Rückbildung der Kultur fördern konnten: „das Mittelalterlich-Christliche, die Fürstenstellung, das Buddhaistische, das Wunderhafte"; und hierher rechnete er auch schon damals „ein idealisiertes Christentum katholischer Art". Daß Wagner ein Kulturträger sei, mußte er sich am Ende erst eigens bezeugen.

Man sieht: all diese Bedenken beziehen sich auf Wagners Verhältnis zu seinem Werk. Zwar ist er ehrlich genug, selbst das zu notieren: „Ich habe oft unsinnigerweise bezweifelt, ob Wagner musikalische Begabung habe"; aber auch das bezieht sich auf das Werk: auf das Problem, wie weit es Wagner gelungen sei, in der Musik auszudrücken, was er ausdrücken wollte. Er schreibt dann doch bald: „Ich wüßte nicht, auf welchem Wege ich je des reinsten sonnenhellen Glücks teilhaftig geworden wäre als durch Wagners Musik." Aber dennoch geht von jener Aufrechnung der Bedenken bis zu den eigentlichen Vorarbeiten ein Ton, der nach Holzers treffendem Wort schon die „Gedanken contra Wagner" enthält.

Und nun „Richard Wagner in Bayreuth"?

Ich will keineswegs bestreiten, daß etwas Selbstüberredung dabei ist — „Hurraschreien aus Angst", wie Theodor Fontane aus tiefster Menschenkenntnis sagt. Aber die Hauptsache ist doch tiefe aufrichtige Dankbarkeit — Dankbarkeit eben für das gelungene Werk.

Nietzsche geht von der Persönlichkeit Wagners aus, und wie bei Schopenhauer hebt er auch in seinem Wesen eine furchtbare Zweiteilung hervor: „zu unterst wühlt ein heftiger Wille in jäher Strömung, der gleichsam auf allen Wegen, Höhlen und Schluchten ans Licht will und nach Macht verlangt. Nur eine ganz reine und freie Kraft konnte diesem Willen einen Weg ins Gute und Hilfreiche weisen." Diese reine und freie Kraft aber ist Wagners selbstlose Treue. Sie hat ihn durch die dramatischen Peripetien seines Lebens — in denen sein dramatischer Wille sich verriet — zum Ziel geführt; so daß er sogar ohne Gefahr eine seltene Begabung des Lernens betätigen konnte. Was aber war jenes Ziel? „mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt losgehn!" Wie Nietzsche seinem Lehrer, dem Richter des Lebens Schopenhauer gedankt hat, so nun seinem Meister, dem Reformator Wagner. Denn solcher Mut ist imstande, die Strebenden „des verzagenden Unmuts zu berauben".

Auch hier spricht die Güte und die Liebe sich aus: „Man kann nicht glücklich sein, solange um uns herum alles leidet und Leiden schafft." Und so deutet er auch Wagners Musik: durch seine Kunst wird die neue Kultur geweissagt.

Im einzelnen legt er nun diese Kunst aus und den herrschenden Lebensgedanken Wagners: „daß vom Theater aus eine unvergleichliche Wirkung, die größte Wirkung aller Kunst ausgeübt werden könne". Als am Widerstand der stumpfen Welt auch dies zu scheitern drohte, wandelte Wagner den Gedanken zu dem von Bayreuth um; und so steht er nun herrschend da und „unterwirft sich alle die andern Musiker", selbst aber nur besorgt, daß die große Tradition des neuen, endlich errungenen Stils gewahrt bleibe.

Außer dem berühmten Brief, in dem Schiller mit freundschaft=

licher Hand die Summe von Goethes Existenz zog, ist es wohl die großartigste Charakteristik, die je von einem Lebenden entworfen ward, und gewiß die tiefste, die Wagner je zuteil ward. Aber — nach einem solchen Buch, war da ein menschliches Verhältnis zwischen dem Helden und seinem Herold noch denkbar?

Gewiß ist an einigen Stellen auch wirklich der Enthusiasmus ein wenig mit dem Maler durchgegangen; so in der fast mystischen Schilderung des guten Geistes, der aus Wagner sprach. Und wenn man die Schrift mit jenen Aufzeichnungen vergleicht, erinnert man sich wohl an Moltkes berühmtes Wort über die Emser Depesche: „Erst war's eine Chamade, nun ist's eine Fanfare!" Aber das doch eben nur, weil das Werk getan war, das Wagner verheißen hatte.

Übrigens fehlt es auch diesmal nicht an einigen autobiographischen Zügen, so in der Schilderung von Wagners Jugend: „ein Geist der Unruhe, der Reizbarkeit, eine nervöse Hast im Erfassen von hundert Dingen, ein leidenschaftliches Behagen an beinahe krankhaften, hochgespannten Stimmungen..." Oder später: „Hundertmal warf er sich von neuem wieder mit jener kurzatmigen Hoffnung ins Leben und ließ alle Gespenster hinter sich. Aber in der Art, wie er es tat, lag fast immer eine Maßlosigkeit, das Anzeichen dafür, daß er nicht tief und fest an jene Hoffnung glaubte, sondern sich nur an ihr berauschte." Aber sind das nicht vielleicht alles typische Momente des Genies und zumal des geborenen Reformators?

Es war ein groß gedachter Abschied; und doch nicht ganz ein Abschied. „Für uns bedeutet Bayreuth die Morgenweihe am Tag des Kampfes." Der Kämpfer blieb er ja, der „Revolutionär der Gesellschaft", der Schrecken des bösen Kulturgewissens, der Erzieher an Sprache und Kunst. Nur freilich — unter Wagners Heerschild war sein Name nicht mehr zu finden. Zu groß war nach dem Gelingen des Werks die dreifache Enttäuschung: über Wagner, über das Werk, und über das Volk. Das nächste Buch entstand aus dem Bedürfnis, durch psychologische Analyse sich gegen solche herzzerreißende Enttäuschungen zu panzern.

Noch waren ja zahlreiche Unzeitgemäße geplant, auch über

literarische Musiker, Soldaten-Kultur und Bildungstheologie — Mischerscheinungen unserer „Tragelaphenzeit"; auch eine Gesamtausgabe mit eigener Einleitung war in Aussicht genommen. Zahlreiche andere Entwürfe liefen (1872—75) nebenher: der Versuch, in einem Prometheusdrama auch seinerseits dem Mythos die Zunge zu lockern, barock und unpoetisch geistreich; eine tiefgreifende Betrachtung über den Krieg und die Suspension der Kultur; seine einzige einem Römer geltende Arbeit: Cicero, der dekorative Mensch eines Weltreichs — durch die Beschäftigung mit Wagner, den er selbst seinem Liebling Demosthenes verglich, war ihm die Rhetorik nähergetreten. Oder eine heftige Kritik des kaum erst wieder entdeckten Lyrikers Mörike, für dessen rein stimmungsmäßige Zartheit seiner tätigen Unruhe das Organ fehlte, und der ihm wohl auch im Vergleich mit Goethe (und Heine) zu apollinisch scheinen mochte, ohne Tiefe unter der schönen Fläche, ohne Kampf vor der Heiterkeit. Andere Wertuntersuchungen galten der Religion, mit harten Worten gegen die Juden als das schlechteste Volk und das historische Christentum als größte Versündigung am Verstand der Menschheit; oder, im Anschluß an Dührings Buch „Der Wert des Lebens", mit einem charakteristischen Schlußsatz: „Der Mensch scheint eine Mehrheit von Wesen, eine Vereinigung mehrerer Sphären, von denen die eine auf die andere hinzublicken vermag." — Aber das alles wollte nicht kristallisieren, seit mit der Erledigung Bayreuths der Herzgedanke ausgebrochen war. Den Mut oder doch die Lust, eine neue Kultur aufzubauen, hatten die Erfahrungen von 1874 gebeugt; erst auf einem Umwege sollte er wieder zu ihnen gelangen, um dann vollends zu werden, was er war.

XI.

Menschliches Allzumenschliches.

„‚Menschliches Allzumenschliches'", berichtet der Herausgeber, „schließt sich fast ohne Zwischenraum an die vierte ‚Unzeitgemäße Betrachtung' an: gegen Ende Juni 1876 hatte Nietzsche die letzten Abschnitte von ‚Richard Wagner in Bayreuth' geschrieben und gegen Ende Juli begann schon die Arbeit am ‚Menschlichen'". Mitte Juli war er zu den Proben der Festspiele nach Bayreuth gegangen, als wolle er noch einmal versuchen, sich selbst in diesen Kreis zu bannen; aber der Eindruck bewies nur, daß er sich losgelöst hatte. Die Atmosphäre versagte völlig ihre Wirkung. „In Klingenbrunn und Bayreuth (Anfang August kehrte er dorthin zurück und blieb bis gegen Ende August) schrieb er eine Reihe von Aphorismen und Gedanken nieder, nach denen er dann im September in Basel Herrn Peter Gast 176 Aphorismen unter dem Titel ‚Die Pflugschar' diktierte . . . Aus diesen Aufzeichnungen, deren größter Teil mit geringen Umänderungen in das Buch überging, ist ‚Menschliches, Allzumenschliches' herausgewachsen. Ursprünglich beabsichtigte Nietzsche, diese neuen Gedanken (die er im Oktober in Bex fortführte) zu neun weiteren ‚Unzeitgemäßen Betrachtungen' zu verwenden, deren erste, ‚der Freigeist', 1877 ausgeführt werden sollte. Aber in Sorrent, wo er von Ende Oktober 1876 bis Mai 1877 zubrachte, wuchs ihm die Gedankenmasse unter den Händen, und er entschloß sich Anfang 1877 das Ganze in einem Buche in der aphoristischen Form zu bringen, die die erste Aufzeichnung seiner Gedanken hatte. Der Titel ‚Menschliches Allzumenschliches', der in der ‚Pflugschar' nur die Überschrift des moralisch-psychologischen Abschnitts gewesen war, wurde auf das ganze Buch übertragen. In Sorrent ist der Hauptinhalt teils von Nietzsche selbst

niedergeschrieben (diejenigen Partien, die dort neu entstanden), teils seinem Schüler Albert Brenner nach den Aufzeichnungen aus Bayreuth, Basel und Bex diktiert worden ... Nietzsche führte die Arbeit im Sommer 1877, hauptsächlich in Ragatz und Rosenlaui, fort und kehrte Anfang September nach Basel zurück, wo das Buch im Herbst seinen Schluß und seine endgültige Form bekam." Anfang Mai 1878 erschien es mit der später fortgelassenen Widmung:

Dem Andenken Voltaires
geweiht
zur Gedächtnisfeier seines Todestages
des 30. Mai 1878.

„Auf der Rückseite des Titelblatts stand: ‚Dieses monologische Buch ... würde jetzt der Öffentlichkeit nicht übergeben werden, wenn nicht die Nähe des 30. Mai 1878 den Wunsch allzu lebhaft erregt hätte, einem der größten Befreier des Geistes zur rechten Stunde eine persönliche Huldigung darzubringen.' Ein (schließlich nicht aufgenommener) Epilog ... knüpfte nochmals an Voltaires Todestag an." Seltsam: wie dies für Nietzsche entscheidende Buch mit dem Todestag Voltaires bewußt verbunden wurde, so sollte sein Verfasser den „Zarathustra", sein entscheidendstes Werk, unbewußt mit Richard Wagners Todesstunde abschließen!

Diese Entstehungsgeschichte (samt der Geschichte der späteren Streichungen) ist, wie bei manchem Werke Nietzsches, schon an sich fast Kommentar genug. Das Buch sollte zu den „Unzeitgemäßen" gehören — und deren Reihe ward vor ihm abgeschlossen; denn Nietzsche wollte jetzt „zeitgemäß" sein — freilich in einem ganz anderen und höheren Sinne als dem des verspotteten Modeworts. Das Buch entstand unter dem gar nicht wegzustreitenden Einfluß Rées und der Entfremdung sowohl von Richard Wagner als von Mutter und Schwester; unter vergeblichen Versuchen, auf der alten Bahn zu bleiben, vollzog sich der Bruch. Endlich: das Werk ward aus einzelnen Aphorismen zusammengeschmiedet und unter ein

einheitliches Zeichen, die Verehrung Voltaires, erst nachträglich gestellt. Mit anderen Worten: „Menschliches Allzumenschliches“ bedeutet eine dreifache Wendung: von Richard Wagner und dem nationalen Ideal hin zu dem des „guten Europäers“; von der philologisch-philosophischen Spekulation hin zu der historischen Psychologie: von der Abhandlungsform zum aphoristischen Stil.

Ich habe das Buch dennoch in die „Wagner-Periode“ gesetzt, obwohl es innerlich die Loslösung voraussetzt und in der Vorrede zur neuen Ausgabe bereits von „Schopenhauers blindem Willen zur Moral“ und von „Richard Wagners unheilbarer Romantik“ wie von erledigten Dingen spricht. Aber es steht noch ganz unter dem Eindruck von Nietzsches größtem Erlebnis. Es ist eine Brücke, deren stärkste Brückenpfeiler auf dem diesseitigen Ufer stehen; aber von deren Brückenkopf man nur nach dem andern Ufer sehen kann. Denn jener „Wille zur Gesundheit“, von dem Nietzsche spricht, ist auch der zur völligen Unabhängigkeit von Richard Wagner und den Bedingungen, die Nietzsche zu ihm geführt hatten.

„Menschliches Allzumenschliches“ zerfällt in zwei nicht eben organisch verbundene Bände. Der erste, in neun „Hauptstücke“ mit einem kurzen Anhang gegliedert, stellt eine einheitliche Untersuchung auf aphoristischer Grundlage dar, ein großes Bild aus Mosaiksteinen. Der zweite enthält in zwei „Abteilungen“ nur Aphorismen (während in dem ersten auch kleine vollständige Abhandlungen stehn); die erste Abteilung gibt mit dem Titel „Vermischte Meinungen und Sprüche“ die Zusammenhanglosigkeit zu, während die zweite, „Der Wanderer und sein Schatten“, durch eine lyrisch-epische Einkleidung, eine blasse Vordeutung des „Zarathustra“, zu größerer Einheit zusammengefaßt ist. — Beide Bände teilen Tendenz und Ton, Stil und Themata; aber sie stehen mehr parallel nebeneinander, als daß sie sich ergänzten, oder der zweite ist der Diener, der dem kühn voranschreitenden ersten noch mancherlei Schätze — und mancherlei Gepäck nachträgt. Durchaus verlangt der erste Band mit seiner sorgfältig bedachten Neunzahl von Stücken als ein selbständiges Ganzes behandelt zu werden. Aber zunächst

müssen wir das ihnen Gemeinsame, beide Bände von den früheren Werken Abscheidende und Abschneidende betrachten.

Was Nietzsche in der vierten „Unzeitgemäßen" so stark und freudig an Wagner geschrieben hatte, war was ihn von seinem andern Meister unterschied: der Mut des Wollens. Der Reformator, der bessern will und dem die vorbildliche Tat auch wirklich gelingt, er ist der Held von „Richard Wagner in Bayreuth". Der tragische Sieger, dessen dramatisches Leben zu einem Sieg geführt hat, nach dem er selbst eigentlich überflüssig geworden ist....

Aber die Prüfung in jenen Momenten der Bedrängnis hatte auch die „reaktionären Eigenschaften" in Wagner beleuchtet, zu denen Nietzsche vor allem seinen engen Nationalismus und seine Annäherung an den Kirchenglauben rechnete. Dann Bayreuth selbst — und es war Nietzsche klar geworden, daß er die Tragweite des Werkes für die Wiedergeburt einer europäischen Kultur überschätzt hatte. Was von allem Anfang an ihm vorschwebte: eine Erneuerung jenes Gangs, den die vorsokratischen Philosophen geschritten waren — das mußte nun er selbst in die Hand nehmen.

Richard Wagner mochte nach der „Vierten Unzeitgemäßen" noch staunen: Ihr Buch ist ungeheuer; wo haben Sie die Erfahrung von mir her? Aber schon war zu erkennen, daß in dieser Erfahrung auch, und vor allem, „Menschliches Allzumenschliches" beschlossen lag.

Und so führte denn zur historischen Psychologie ein doppelter Zwang.

Einmal, was wir schon hervorgehoben haben, eben die persönliche Erfahrung selbst: die Enttäuschung; das Bedürfnis, den gesundenden Willen vor solchen Erschütterungen künftig zu schützen; schließlich das Verlangen, die „Götzendämmerung", die mit der Analyse Wagners begonnen hatte, fortzuführen. — Dann aber auch die Frage, unter welchen Bedingungen die von der Zeit geforderte, die im höchsten Sinn „zeitgemäße" Begründung der neuen Kultur in Angriff zu nehmen sei? So hatte er sich in der dritten „Unzeitgemäßen" gefragt, unter welchen Konstellationen Schopenhauer geworden sei — und wiedergeboren werden könne

Und so kommt es, daß dies Werk, „wissenschaftlicher" als die vorigen und von aktuellen Tendenzen scheinbar (im Gegensatz zu der ersten und vierten Unzeitgemäßen) ganz frei, tatsächlich dennoch durchaus praktisch gedacht ist. Nur wenn man sich seine praktische Absicht gegenwärtig hält, glaube ich, kann man es ganz verstehen, kann man es richtig verstehen. Dies Buch soll die Fundamente legen für das unmittelbare persönliche Eingreifen Nietzsches in die Kulturfragen der Zeit. Es ist insofern Richard Wagners Abhandlungen theoretisch-praktischer Art wie „Oper und Drama" oder „Das Kunstwerk der Zukunft" — bei übrigens völlig verschiedener Anlage — zu vergleichen. Nietzsche war und blieb eben trotz allem der theoretische Mensch, wo Wagner der unmittelbar handelnde Künstler war. Aber sein Ziel war ein praktisches von Anfang an und ist es bis zum Ende geblieben — bis der kranke Mann sich zum Gott proklamierte, um seine Religion einsetzen zu können. „Menschliches Allzumenschliches" ist die theoretische Begründung und zugleich die Werbeschrift für seinen „Bayreuther Gedanken"; es ist kein Zufall, daß sein zweiter Band die erste Andeutung des „Zarathustra" enthält. Die historische Psychologie Nietzsches dient seiner Kulturpolitik; „Menschliches Allzumenschliches" ist der „Principe" eines freilich sehr philosophischen, sehr deutschen und — sehr moralischen neuen Macchiavelli.

Und aus der historischen Psychologie wiederum folgt die Form des Aphorismus.

Unzweifelhaft, auch sie hat sehr persönliche Gründe — Nietzsche ist ebendeshalb, wie Goethe oder Bismarck, ein vorbildliches Genie, weil ihn immer im rechten Augenblick persönliche Gründe zu den sachlich nötigen Entschlüssen bewegen. Seine angegriffenen Augen zwangen ihn, einzelne Gedanken aufzuzeichnen. Aber meint man, er hätte sie nicht zu Abhandlungen verarbeiten können: geht doch der erste Band hauptsächlich auf diesem Wege, und er steht vielfach höher als der zweite. Der Einfluß Rées kam hinzu — seine „Psychologischen Beobachtungen" wurden der unmittelbare Anstoß — nicht daß Nietzsche Aphorismen schrieb, aber daß er sie als solche

veröffentlichte. Nietzsche, der viel zu groß war, um undankbar zu sein — wenn er auch nicht zu den „sklavischen Seelen“ gehörte, „welche die Erkenntlichkeit für erwiesene Wohltaten soweit treiben, daß sie sich mit der Schnur der Dankbarkeit selbst erdrosseln“, wie die Wagnerianer von ihm noch heut verlangen, daß er hätte tun sollen! — hat Rée ja gleich im Eingang des Werkes selbst eine Ehrensäule errichtet. „La Rochefoucauld und jene andern französischen Meister der Seelenprüfung (zu denen sich neuerdings auch ein Deutscher, der Verfasser der „Psychologischen Beobachtungen“, gesellt hat) gleichen scharf zielenden Schützen, welche immer und immer wieder ins Schwarze treffen, — aber ins Schwarze der menschlichen Natur.“ Und wirklich sind Rées Sentenzen vielfach durchaus nicht so unwürdige Epigonen der Pensées, wie Cosima Wagner urteilte: „Oft sagt man die Wahrheit aus Mangel an Geistesgegenwart.“ „Unsere Prinzipien haben großen Einfluß auf die Namen, die wir den Motiven unserer Handlungen geben.“ „Eine glückliche Liebe mag Vorzüge vor einer unglücklichen haben, aber die unglückliche dauert länger, als die glückliche.“ „Wir lesen selten die Charakteristik eines großen Mannes, ohne uns getroffen zu fühlen.“ Es ist gewiß zuzugeben, daß diese Sentenzen — wie übrigens auch die La Rochefoucaulds, weniger La Bruyères, am wenigsten Pascals — vielfach einen Charakter tragen, den man als den der universellen Médisance bezeichnen könnte: der Kunst, jedem im Vorbeigehen ein Epigramm anzuheften. Aber wenn wir uns selbst nicht auf jenes schon zitierte Wort Chamforts berufen wollen, daß der Ehrenmann der Gesellschaft gegenüber immer im Notstand des Epigramms sei, so ist doch auch historisch die Psychologie aus der vorsichtigen, praktischen, nichts weniger als wohlwollenden Beobachtung des lieben Nächsten erwachsen und hat immer aus jenen Kreisen, in denen sie so leicht zu ganz subjektiver übler Nachrede entartet, die stärkste Förderung erfahren. La Rochefoucauld war ein vornehmer Herzog, La Bruyère Prinzenerzieher, Vauvenargues Offizier, Pascal gehörte der bürgerlichen Aristokratie an. Aus rein gelehrten Kreisen kommt viel eher ein Buch wie des

menschlich ausgezeichneten Bahnsen klägliches „Pessimistenbrevier", das so anschaulich zeigt, wie schwer es damals in Deutschland noch war, Aphorismen zu schreiben.

Aber auch Rées Einfluß hätte nicht einmal zur Veröffentlichung der Aphorismen genügt. Sondern dies entschied: daß sie eben für Nietzsches Zweck die richtige Form waren.

Der vielfach geführte Streit über Nietzsches „aphoristischen Stil" scheint mir von einer Verkennung eben dieses Stils auszugehen. Man beachtet nicht, daß es zweierlei Aphorismenbücher gibt: solche, in denen wirklich ganz locker beliebige Einfälle nebeneinander stehen, und solche, in denen sie sich zu größeren Einheiten zusammenschließen. Die bloße Sammlung von Einfällen, mögen sie an sich noch so bedeutend sein, bleibt ein Notbehelf, und wenn ihn auch Goethe selbst legitimiert — „Könige können Bastarde legitimieren", sagt Wilamowitz einmal. Etwas anderes ist es schon, wenn die chronologische Folge der Aphorismen eine psychologische Entwicklung darstellt, wie in Lichtenbergs, der Goncourt, Hebbels und Amiels Tagebüchern; aber selbst hier bleibt der Spruch Mittel zum Zweck: die Zeichnung der Persönlichkeit ist Hauptsache. Ein künstlerisch abgerundetes Werk kann ein Sentenzenbuch nur dann sein, wenn die Sprüche sich, aus einer inneren Einheit geboren, so zusammenschließen, daß sie wiederum eine organische Einheit darstellen. Dazu aber ist zweierlei nötig: eine sachliche Anordnung nach Gruppen, und innerhalb derselben eine gewisse Dichte, die die Vollständigkeit einer systematischen Disposition ersetzt. Ich möchte sagen, eine solche Aphorismensammlung sei „aphoristisch" nur wie es ein Wörterbuch ist, in dem auch der einzelne Artikel mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden gar nichts zu tun hat, und in dem sie alle zusammen doch eine lückenlose Einheit bilden.

Dies nun ist die Kunst jener großen Psychologen, die Nietzsche meint und denen er die großen Moralisten Pascal, Epiktet, Seneca, Plutarch beigesellt. Dies ist auch seine Kunst — hier noch nicht vollkommen, in den „Vermischten Sprüchen und Meinungen" einen Augenblick lang sogar aufgegeben, später zu reinster Höhe erhoben

und über die bloße „Kunst der Sentenzenschleiferei“, die für sie eben nur Vorbedingung ist, weit erhaben. Es war seine eigenste schriftstellerische Kunst geworden; er hatte aus der Not nur insoweit eine Tugend gemacht, wie, nach seinem eigenen Wort, das der Ursprung aller Tugend ist. Diese Kunst aber setzt eben die systematische Einheit und Übersicht voraus, die man, durch die Oberfläche oberflächlich getäuscht, bei Nietzsche so oft bestreitet. Stehen nicht auch bei Schopenhauer neben dem geschlossenen Hauptwerk die vielfach fragmentarischen „Parerga und Paralipomena“? Freilich nicht Aphorismen, sondern kurze Abhandlungen, wie denn auch Nietzsche in „Menschliches Allzumenschliches“ beide Gattungen noch nebeneinander aufbaut. Und so hätte umgekehrt Nietzsche neben die Aphorismenbücher wieder ein systematisches gestellt — etwa den „Willen zur Macht“, wenn ihm das aus inhaltlichen Gründen geeignet erschienen wäre.

Es ist also keinerlei Grund, Nietzsche wegen der aphoristischen Form mit einer gewissen Ängstlichkeit zu verteidigen, wie das Frau Elisabeth Förster tut; noch weniger, ihn deshalb als unsystematischen Kopf anzugreifen. Es gilt auch hier, was Nietzsche von den „Paradoxien des Autors“ sagt: „Die sogenannten Paradoxien des Autors, an welchen ein Leser Anstoß nimmt, stehen häufig gar nicht im Buche des Autors, sondern im Kopfe des Lesers.“ So auch häufig — die Systemlosigkeit. Man soll nur nicht verlangen, daß jeder Wald als Baumschule aufwächst; seine organische Gliederung wird er schon haben.

Wie das nun alles in erster Linie für den größten Virtuosen unter den „Sentenzenschleifern“ gilt, für La Rochefoucauld, so ist es auch sonst nicht zweifelhaft, daß er wie im Inhalt so in der Form Nietzsches unmittelbares Vorbild war, als dieser sich der empirischen Psychologie zuwandte. Nicht Schopenhauers Günstling, der Spanier Gracian, der weniger Sentenzen gibt als Texte zu psychologischen Vorträgen, Perikopen aus dem großen Buch des Lebens — obwohl man Eckertz gelegentlichen Einfluß auf Nietzsches psychologische Bilder und Gleichnisse zugestehen mag; auch nicht

Lichtenberg, bei dem die Aphorismen doch immer im Zufall der Tageseinfälle eingebettet blieben; sondern der Verfasser der „Sentences et maximes morales“ von 1665 hat diesmal den Erzieher des Erziehers gemacht. Mit ihm teilt Nietzsche nicht bloß die Freude an der scharf zugespitzten Sentenz, die gern kurz vor dem Schluß eine überraschende Wendung macht: „Quelque bien qu'on nous dise de nous, on ne nous apprend rien de nouveau.“ Es ist nicht bloß die melancholische Lust an der Zerstörung optimistischer Illusionen — die sich übrigens bei Nietzsche mit ebenso häufiger Bekämpfung der herkömmlichen Entrüstungen verbindet. Sondern es ist vor allem auch die Technik der Aphorismenverbindung, das Nebeneinander von einzelnen Sätzen und kleinen, im einzelnen nicht immer zugespitzten, Abhandlungen; von denen einzelne ganz unmittelbar Nietzsche angeregt haben: denn ohne dies Muster würde er schwerlich über die Gesellschaft und die Unterhaltung eigene Abschnitte bringen — eher schon „de l'air et des manières“.

Trotzdem ist Nietzsches Aphorismus nicht einfach der des Herzogs; auch formell nicht. Was Frau Cosima als anspruchsvolle Neuerung entsetzte, das ist gerade Nietzsches genialer Fortschritt in der Technik des Aphorismus: eine eigene Überschrift für jeden selbständigen Satz, und sei er noch so kurz. Zunächst entstand auch diese Erfindung, seltsam genug, aus persönlicher Not. Nietzsche laboriert bis unmittelbar an „Menschliches Allzumenschliches“ heran noch stark an der Stillosigkeit des massenhaften Unterstreichens, das nicht nur auf dem Papier uns störend anschreit, sondern auch wirklich ein Beweis dafür ist, daß der Verfasser die richtige Form noch nicht gefunden hat, durch die von selbst der Hauptton auf die rechte Stelle rückt. Dieser Verlegenheit wird er ledig, indem er die Überschrift in Sperrdruck absondert und so dem Leser den Sehwinkel zeigt, unter dem das Folgende betrachtet werden soll. — Gleichzeitig aber erleichtern diese Überschriften die Zusammenordnung der lockern Teile zu einer fortlaufenden Reihe; es sind die Kästen, durch die sie in Reih und Glied gestellt werden können. Wobei aber auch jetzt an eine pedantische Folge nicht zu denken ist: der Schein

des Spiels sollte gewahrt bleiben. Vielleicht hat ebendeshalb Nietzsche für den zweiten Band die „Hauptstücke" ganz aufgegeben, freilich ohne auf den Vorteil zu verzichten, den die Überschriften der Sprüche boten — auch in künstlerischer Hinsicht, wenn sie manchmal nicht den Inhalt kondensieren, sondern nur die Obertöne verdichten, so daß die Überschrift zu dem Text in einem mehr musikalischen als logischen Verhältnis steht.

1. Erster Band.

Die „Unzeitgemäßen" waren, man möchte sagen, nur physiologisch gegliedert. Jede stellte eine einheitliche Abhandlung dar; wie aber der Vortragende Pausen macht, um Atem zu holen, so schloß der Verfasser gewisse Betrachtungen durch einen Einschnitt ab, um von einem neuen Gesichtspunkt aus frisch zu beginnen. Diesmal geht Nietzsche nicht vom Vortrag aus, der dem Professor doch die nächstliegende Form gewesen war, sondern vom Gespräch. Früher, so beginnt er, und denkt eben an die Zeit La Rochefoucaulds, da habe „das Nachdenken über Menschliches Allzumenschliches — oder wie der gelehrtere Ausdruck lautet: die psychologische Beobachtung" zu den liebsten Übungen der Gesellschaft gehört. „Warum doch läßt man sich den reichsten und harmlosesten Stoff der Unterhaltung entgehen? Warum liest man nicht einmal die großen Meister der psychologischen Sentenz mehr?"

Als ein Zeichen, daß sich das Interesse der psychologischen Beobachtung wieder zuwende, gilt ihm Rées Buch „Über den Ursprung der moralischen Empfindungen", wobei der Verfasser um des Inhalts wegen so überschwenglich gelobt wird wie an der schon zitierten Stelle wegen der Form: „einer der kühnsten und kältesten Denker" heißt er hier.

Aber auch über den persönlichen Anlaß bleiben wir nicht im Ungewissen. „Man darf vermuten, daß ein Geist, in dem der Typus ‚freier Geist' einmal bis zur Vollkommenheit reif und süß werden soll, sein entscheidendes Ereignis in einer großen Loslösung gehabt hat, und daß er vorher um so mehr ein gebundener

Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien." Aber Simson hat sich frei gemacht. Es wird auch noch deutlicher gesagt, von wem. „Die Griechen haben die Verwandten mit einem Ausdrucke bezeichnet, welcher der Superlativ des Wortes ‚Freund' ist. Dies bleibt mir unerklärlich." „Der Freigeist wird immer aufatmen, wenn er sich endlich entschlossen hat, jenes mutterhafte Sorgen und Bewachen, mit welchem die Frauen um ihn walten, abzuschütteln." „Es gibt mancherlei Arten von Schierling, und gewöhnlich findet das Schicksal eine Gelegenheit, dem Freigeist einen Becher dieses Giftgetränkes an die Lippen zu setzen — um ihn zu ‚strafen', wie dann alle Welt sagt. Was tun dann die Frauen um ihn? Sie werden schreien und wehklagen und vielleicht die Sonnenuntergangsruhe des Denkers stören, wie sie es im Gefängnis von Athen taten. ‚O Kriton, heiße doch jemanden diese Weiber da fortführen!', sagte endlich Sokrates." Oder, wiederum auf die „große Loslösung" zurückgreifend: „Weil man Treue geschworen (vielleicht gar einem fingierten Wesen, wie einem Gotte), weil man sein Herz hingegeben hat . . . einem Künstler, einem Denker, im Zustande eines verblendeten Wahns, welcher Entzückung über uns legte und jene Wesen als jeder Verehrung, jedes Opfers würdig erscheinen ließ — ist man nun unentrinnbar fest gebunden?"

Auch diese persönlichen Bekenntnisse, so verhüllt sie auftreten, gehören in den Stil dieses mehr persönlichen, gesellschaftlichen Vortrags. Wie der arme Langbehn, trotz oder wegen eines bedeutsamen Buches dazu verurteilt, ein Lenz nach Goethe zu sein, als Nietzsches lebendige Parodie durch die Länder reiste, um Anhänger zu werben — wie er sie im Gespräch zu entdecken und durch seltsame Zumutungen auf die Probe zu stellen suchte, so wendet sich dies Buch wie eine persönliche Ansprache an die — die es verstehen möchten. „Wir sehen große Staatsmänner und überhaupt alle die, welche sich vieler Menschen zur Durchführung ihrer Pläne bedienen müssen, bald so, bald so verfahren: entweder wählen sie sehr fein und sorgsam die zu ihren Plänen passenden Menschen aus und

lassen ihnen dann verhältnismäßig große Freiheit, weil sie wissen, daß die Natur dieser Ausgewählten sie eben dahin treibt, wohin sie selber jene haben wollen; oder sie wählen schlecht, ja nehmen was ihnen unter die Hand kommt, formen aber aus jedem Tone etwas für ihre Zwecke Taugliches." Dies letztere Verfahren — wer erkennt es nicht! — ist Wagners; Nietzsches das erstere. Es sucht Verwandte nach dem geistigen Blut, Freunde; und so schließt es:

Kein Entschuld'gen! kein Verzeihen!
Gönnt ihr Frohen, Herzens-Freien
Diesem unvernünft'gen Buche
Ohr und Herz und Unterkunft!
Glaubt mir, Freunde, nicht zum Fluche
Ward mir meine Unvernunft!

Was ich finde, was ich suche —,
Stand das je in einem Buche?
Ehrt in mir die Narren-Zunft!
Lernt aus diesem Narrenbuche,
Wie Vernunft kommt — „zur Vernunft"!

Also, Freunde, solls geschehn?
Amen! Und auf Wiedersehn!

„Also, Freunde, soll's geschehn?" Eine Frage an das Schicksal; eine Frage an unbekannte, aber sehr real gedachte Freunde. — Niemals hätte man dies Buch, wie man es fast allgemein tut, für ein rein theoretisches Werk ansehen sollen; das ist Rées „Ursprung der moralischen Empfindungen" allerdings, aber in Nietzsches Händen wurde etwas so ganz anderes aus der psychologischen Untersuchung, wie in der „Geburt der Tragödie" aus der philologischen geworden war. Nicht zufällig gibt Nietzsche sich hier viel persönlicher, zeigt sich in ganzer Figur, wo die „Unzeitgemäßen" fast nur den Kopf hatten sehen lassen. Zum erstenmal wagt er hier Verse beizugeben, Wein in sein Wasser zu mischen; zum erstenmal scherzt er, von aller ironischen und parodistischen Absicht frei (wie sich denn auch hier zuerst Fragen über den Humor, über die „Lust am Unsinn" finden): „Und doch steht hier die Wahrheit auf dem Kopfe: was für die Wahrheit besonders unschicklich ist ..."

Er will, er braucht seine Gemeinde. Immer wiederholt sich jene Angst, der Moment könne versäumt werden; es könne gehen wie damals, als „alle großen Hellenen zu spät kamen“, Äschylus, Pindar, Demosthenes, Thukydides. (Es war ein Alpdruck jener nervösen Zeit; so fuhr der große Ethnolog Bastian sammelnd und werbend durch die Welt mit seinem Drohruf: „Es ist in der zwölften Stunde!“) Auch für Nietzsche selbst gilt das so sehnsüchtig wiederholte: „Nun kommt, ihr Freunde! es ist Zeit! es ist Zeit!“ Er ist ausgereift. „Zwischen dem sechsundzwanzigsten und dreißigsten Jahre liegt bei begabten Menschen die eigentliche Periode der Anmaßung; es ist die Zeit der ersten Reife, mit einem starken Rest von Säuerlichkeit . . . Ältere erfahrene Männer lächeln dazu und mit Rührung gedenken sie des schönen Lebensalters, in dem man böse über das Geschick ist, so viel zu *sein* und so wenig zu *scheinen*.“ Es waren seine Wagner-Jahre gewesen — dies „Lebensalter der Anmaßung“, wie er es (ohne große persönliche Berechtigung) nennt. Oder er betrachtet eine Reihe Bilder von sich selber, „von den Zeiten der letzten Kindheit bis zu der Mannesreife“ und entdeckt „so mit einer angenehmen Verwunderung“, daß der Mann dem Kinde ähnlicher sieht als dem Jüngling — das heißt, daß er mit gesteigerter Kraft zu seiner eigentlichen Natur zurückgekehrt ist. Und also immer wieder: es ist Zeit. Es gab die eigenwilligen „Tyrannen des Geistes“, die ihre Eigenart aufzwangen — als einen solchen hat er früher bereits wiederum Wagner charakterisiert. „Die Periode der Tyrannen des Geistes ist vorbei. In den Sphären der höheren Kultur wird es freilich immer eine Herrschaft geben müssen — aber diese Herrschaft liegt von jetzt ab in den Händen der *Oligarchen des Geistes*. Sie bilden, trotz aller räumlichen und politischen Trennung, eine zusammengehörige Gesellschaft, deren Mitglieder sich *erkennen und anerkennen* . . .“

Wer Nietzsches ausgesprochene Tendenz erwägt, das Bewußte an die Stelle des Unbewußten zu setzen, den Plan für den Zufall, der wird nicht zweifeln, daß diese Freimaurerei durchaus realistisch zu verstehn ist, als eine wirkliche Aristokratie des Geistes,

die gemeinschaftlich regiert. Nicht der Wille eines Beliebigen soll mit all seinen Schlacken der Menschheit aufgeprägt werden — wie man das mit großem Unrecht auch Nietzsche selbst als seine Absicht nachgesagt hat —, sondern das von den Weisen als notwendig Erkannte soll ihr allerdings aufgezwungen werden. Der „vollkommene Weise", „der gute Europäer" beerbt den „Genius", — um dann selbst von dem „Übermenschen" entthront zu werden.

Diese Gemeinschaft also soll sich erkennen und „die Menschen können mit Bewußtsein beschließen, sich zu einer neuen Kultur fortzuentwickeln, während sie sich früher unbewußt und zufällig entwickelten".

Was aber ist für das Konstituieren dieser Oligarchie und damit für ihre Wirksamkeit Vorbedingung? Es ist klar — es ist das Problem der Rangordnung.

Auch hier verschlingen sich Wurzeln aus der Individualität und aus der Sache. Seine Unterordnung unter Wagner — und das Problem für die Schlachtreihe der Zukunft: wer soll Meister sein? wer Geselle? wer Lehrling? Und so wird dies „unser Problem" für die „freien Geister". Nur sie kommen überhaupt in Betracht: freie Geister sind die, die eine große Loslösung hinter sich haben; freie Geister sind die, die mitzuschaffen berufen sind an der Kultur der Zukunft. Wieder aber unter ihnen gibt es eine Rangordnung. Durch die Entwicklung ist sie geschaffen: „Hier eine lange Leiter, auf deren Sprossen wir selbst gesessen und gestiegen sind, — die wir selbst irgendwann gewesen sind." Durch die Entwicklung geht es weiter, höher hinauf; jeder aber muß sich fragen, welche Sprosse der Leiter er selbst sei.

Und so entsteht hier — neben dem „freien Geist" — ein weiterer neuer Lieblingsbegriff Nietzsches. Zum erstenmal taucht das Schlagwort „vornehm" in seiner eigentümlichen Färbung auf. Gewiß, es ist zunächst nur der Ausdruck seines eigenen Wesens. Er war vornehm, und schon das hob ihn über seine Nachahmer, die wie er mit einem Buch den Strom der Entwicklung bestimmen wollten; er hätte nie, wie der Rembrandtdeutsche, mit persönlichen Beleidi-

gungen sich gar noch an einer Dame rächen können oder, wie der unselige Weininger, sofortige Barzahlung von Ruhm und Erfolg gefordert. Dennoch ist auch hier der historische Ursprung des Begriffs nicht zu übersehen. Es drückt den Gegensatz gegen die „Tyrannen" aus, die nun überwunden sind. Vornehm im Sinne Nietzsches ist der Starke, der nichts für sich will. „Der Mensch beträgt sich unwillkürlich vornehm, wenn er sich gewöhnt hat, von den Menschen nichts zu wollen und ihnen immer zu geben." So wäre denn jeder „altruistische" Idealist vornehm? Keineswegs; denn er will etwas von den Menschen, und wäre es nur, daß sie seinem Schenken stillhalten. Vornehm aber ist der, der aus der starken Notwendigkeit seines Willens geben muß; dessen Willen zur Macht nur das Schenken kennt — auch dies ein Lieblingswort Nietzsches.

Wie aber erkennt man, wer beim Schenken nichts erwartet? wie findet man überhaupt den höheren Menschen heraus?

Es gilt, seine Begriffe und Empfindungen zu analysieren, und somit eine „Chemie der Begriffe und Empfindungen" überhaupt zu geben. Es gilt, die Einzelnen zu vergleichen — und die Kulturen; immer nicht auf Grund ihrer Leistungen — die ja selbst erst eines Wertmessers bedürfen — sondern auf Grund ihres Denkens und Fühlens. So wäre das Ideal die wissenschaftliche Fundamentierung einer menschlichen Rangordnung durch alle Zeiten und Kulturen — wobei die Gipfelstellung der antik-hellenischen doch wohl wieder vorausgesetzt wird. Und endlich wird diese *historische Psychologie* ihren höchsten Triumph in einer *Entstehungsgeschichte des Denkens* feiern — „deren Resultat vielleicht auf diesen Satz hinauslaufen dürfte: das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrtümern und Phantasien, welche in der gesamten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, ineinander verwachsen sind und uns jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden — als Schatz; denn der *Wert* unseres Menschentums ruht darauf." . . .

Wahrlich grandiose Pläne und Aussichten — und all dies nur

erst für Vorbereitungen! Kann es uns wundern, daß das praktisch gemeinte Buch am Theoretischen genug und übergenug zu tun hat — und ebenso seine nächsten Nachfolger —, bis der „Zarathustra" die Werbung und Sammlung der freien Geister wieder aufnimmt?

Man ermesse den Umfang der theoretischen Vorarbeit aus den Titeln der neun „Hauptstücke" — Titel, die noch schlecht geraten sind und allzusehr teils nach dem Katechismus schmecken, teils nach Paul Rée — und D. Fr. Strauß. Ein Kapitel „von den ersten und letzten Dingen" eröffnet und gibt die Richtung. Es folgen drei über die höchsten Kulturerscheinungen, Moral, Religion, Kunst: „Zur Geschichte der moralischen Empfindungen" (historisch-analytischer Titel), „das religiöse Leben" (beschreibend), „aus der Seele der Künstler und Schriftsteller (aphoristisch). Nun das zentrale Kapitel: „Anzeichen höherer und niederer Kultur" — es bedeutet den Übergang von der kollektiven zur individuellen Psychologie. Nun die Formen des Menschenlebens; eine Dreiheit von Bindungen: Gesellschaft, Familie, Staat; „der Mensch im Verkehr", „Weib und Kind", „ein Blick auf den Staat". Endlich die individuelle Psychologie des höheren Menschen: „der Mensch mit sich allein". — Was fehlt? Wir haben ihn allein und in seinen natürlichen Verbindungen; wir sehen deren Ergebnisse in ethischer, ästhetischer, religiöser Hinsicht; eine einleitende Prinzipienlehre; eine abschließende Anwendung. Ist man wirklich verpflichtet, noch systematischer zu sein?

Wie aber steht dies Buch in der Systematik von Nietzsches Gesamtwerk? Ist es wirklich, wie man oft hört, ein Widerruf von allem, was er gepredigt?

Vor allem hat Riehl — dessen positivistischem Bekenntnis dies Buch unter allen Werken Nietzsches am meisten zusagt — in geistreicher Weise die Umkehr Nietzsches betont. Besonders dies: in den früheren Werken stehe der wissenschaftliche Mensch tief unter dem Künstler; jetzt aber heißt es: „Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen."

Ohne Frage; dieser Umschwung ist da, wie andere, von denen wir noch berichten müssen. Die Loslösung von Wagner bedeutet auch die Überzeugung, Nietzsche habe den Künstler bis jetzt überschätzt. Und in den wissenschaftlichen Menschen trägt er, der wissenschaftliche Mensch, der schaffen will, jetzt neue Vorstellungen hinein: er macht ihn selbst zu einer Art Künstler. Dennoch handelt es sich nicht einfach um einen Widerruf — so wenig wie bei den Aufzeichnungen über Wagner, und dann wieder bei der Bayreuther Schrift. Es gehen vielmehr zwei Rangordnungen nebeneinander: die metaphysische, zeitlose, und die historische. An sich wird für Nietzsche wohl zu jeder Zeit die Kunst am höchsten gestanden haben; und neben dem schaffenden Künstler schien der bloße Gelehrte ihm immer nur ein Farbenreiber. — Aber wenn die Entwicklung anders will, hat der Mensch sich zu fügen — gerade der vor allem, der ein Höchstes menschlicher Kultur erreicht sehen möchte. Er mag wehmütig, wie jene griechische Stadt in Unteritalien, Gedächtnisfeste in der Abendröte der Kunst feiern; aber es hilft nichts — der Weg zur neuen Kultur geht durch die Wissenschaft. Die Zeit der Seher und Propheten mag wiederkehren — für jetzt aber geht sie vorüber. Für jetzt ist der wissenschaftliche Mensch die Weiterentwicklung des Künstlers.

Für Nietzsche ist die Entwicklung nun einmal ein Urphänomen; oder vielmehr: sie ist nichts anderes als die Form, in der der Wille selbst, der Wille zur Macht, sich auslebt. Der freie Geist aber hat nicht das Recht, um seiner persönlichen Vorliebe willen die Menschheit um die Entwicklung zu betrügen. Weil „Menschliches Allzumenschliches“ ein praktisch gemeintes Werk ist, deshalb gerade stimmt er gegen den Künstler für den Mann der Wissenschaft — mit dem freilich die alte Karikatur des vulgären Philologen und Historikers auch diesmal nicht gemeint ist.

Und hiermit hängen eine ganze Reihe anderer Umdrehungen auf das engste zusammen.

Die Musik war für den Jünger Schopenhauers und Nietzsches ohne Vergleich die höchste der Künste, die metaphysische Kunst. Jetzt

heißt es: „Die Musik ist nicht an und für sich so bedeutungsvoll für unser Inneres, so tieferregend, daß sie als unmittelbare Sprache des Gefühls gelten dürfte.“ Auf die alte Verbindung mit der Poesie wird jetzt die Macht zurückgeführt, was freilich ein Widerruf ist, bei dem einige Rankünе gegen die Musik wohl mitsprechen dürfte. Dafür kommt die bildende Kunst — zwar auch hier nicht zu ihrem Recht, aber mit einigen Worten über Raffael und die Carracci, Bernini und die Architektur wenigstens zum Vorschein. Die Renaissance aber rückt stark in den Vordergrund, „das goldene Zeitalter dieses Jahrtausends, trotz allen Flecken und Lastern“ — denn es hat eine modernere Form des Übermenschen geboren als die Antike, es kann unmittelbares Vorbild sein — ohne daß übrigens der Schlachtruf „den Griechen nach!“ aufgegeben würde. Dagegen wird die Reformation abgelehnt, und so auch Luther skeptischer betrachtet; überhaupt aber vollzieht sich, wie schon bemerkt, hier die schärfste Wendung: von Wagners nationalem Ideal zu dem übernationalen des „guten Europäers“. Insbesondere wird der deutschen Formlosigkeit die französische Formkunst als wichtige Kulturerscheinung vorgehalten — denn sie ist Bändigung von Instinkten; selbst Voltaire als Dramatiker kommt besser fort als der von jetzt ab für Nietzsche verlorene Schiller! Der Staat wird keineswegs mehr nur mit der Abneigung des Romantikers betrachtet: seine Aufgabe ist, Dauer zu geben, und damit ist er gerechtfertigt, wiederum als ein Zähmer wilder Triebe. Die wichtigste Änderung aber liegt in der Bewertung des Genius. Denn „vielleicht ist die Erzeugung des Genius nur einem begrenzten Zeitraume der Menschheit vorbehalten“. Dann also wäre die „Wiedergeburt Schopenhauers“ kein ernstes Ziel mehr. Dafür tritt die merkwürdige Lehre auf, durch Handwerkerernst seien große Männer erst Genies geworden. „Die Menschen überschätzen ersichtlich alles Große und Hervorstehende.“ Das Genie ist sogar gefährlich, weil ihm leicht die Neigung zur Tyrannis innewohnt, weil es recht behalten will auch gegen die Wahrheit. Soll also der „Glockenguß der Kultur“ gelingen, soll die „Statue der Menschheit“ gegossen

werden, so tut man gut, von diesem Ingrediens nur vorsichtig Gebrauch zu machen. . . .

Es ist ersichtlich: Nietzsche ist in eine kollektivistische Periode eingetreten, in eine Zeit des kulturphilosophischen Utilitarismus. Wie könnte auch sonst ein großes Talent wie Voltaire zu seinem Schutzgeist werden? Aber — Voltaire war ein Kulturpolitiker ersten Ranges; der einflußreichste, von dem die neuere Zeit weiß und nach Alexander dem Großen vielleicht derjenige, der die größten Erfolge noch selbst erlebte. Freilich, da er kein König und Feldherr war, mußte er dazu die Achtzig überschreiten.

So treten denn mit dem Gesichtspunkt der Kulturpolitik auch ganz neue Themata in Nietzsches Horizont. Dazu gehört vor allem die Politik selbst: die Frage des Staats, die soziale Frage, die sogenannte Judenfrage — von Nietzsche jetzt mit vieler Sympathie für das Volk behandelt, „dem man den liebevollsten Menschen (Christus), den rechtschaffensten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt verdankt"; kurz vorher hatten die Juden noch „das schlechteste Volk" geheißen. Sogar mit aktueller Politik beschäftigt er sich einen Augenblick, sucht Bismarcks Wege zu verstehen und vergleicht den Europäer der Gegenwart mit dem stumpfen Asiaten und dem allzu lebhaften Amerikaner. — Der bürgerliche Beruf wird erwogen, die Bedeutung der großen Industriellen beachtet; ausführlich von der Ehe gehandelt, die zwischen dem einzelnen und dem Staat die Verbindung herstellt. So ist es denn auch natürlich, unter den Namen, die Nietzsche aufruft, ganz neue auftauchen zu sehen: neben Goethe den politischen Poeten Byron, neben Homer den politischen Historiker Thukydides.

Aber die Kontinuität mit den früheren Betrachtungen wird in anderen Punkten festgehalten. Vor allem bleibt jene fundamentale Anschauung von der bewußt zu schaffenden Kultur, ja sie wird erst jetzt recht lebendig. Es bleibt die Lehre von der Unentbehrlichkeit der Illusionen; und die Kunstgriffe, die etwa die Religion anwendet, oder die der künftige Genius der Kultur anwenden wird, erfahren eine macchiavellistisch-sympathische Würdigung. Die früheren

Aussprüche über die Unentbehrlichkeit der Sklaven werden dahin verallgemeinert, daß die berühmte Zweiteilung in „Sklaven“ und „Heroen“ oder „Schwache“ und „Starke“ zum erstenmal ihren vollen Umfang erhält. Denn all dies verträgt sich mit der historisch-moralisierenden Betrachtung, die mit aller Entschiedenheit zur Erbin der Metaphysik eingesetzt wird; und deren Triumph es ist, in modernen Erscheinungen, in der Wertordnung der Güter, in gewissen Formen der Eitelkeit, in einer gewissen Hilflosigkeit im Verkehr Überbleibsel früherer Epochen zu sehen: das „survival“ gut darwinistisch als historisches Dokument verwertet!

Vor allem aber besteht die Verbindung mit den früheren Schriften in der erneuten Betonung von Liebe und Güte. Er zitiert Hölderlins schönen Spruch: „denn liebend gibt der Sterbliche am besten“ auch jetzt noch, wo er, vom Glanz der Renaissance geblendet, eine neue Renaissance erhofft. Er hat selbst unter Schopenhauers Härte, unter Wagners Heftigkeit gelitten; darum, immer gegen die „Tyrannen“ gerichtet, lehrt er: „Man muß lieben lernen, gütig sein lernen, und dies von Jugend auf.“ Warum überhören die moralistischen und zumal die theologischen Kritiker Nietzsches gar so gern solche Sätze, um nur immer das „Werde hart“ zu wiederholen — das doch auch aus Liebe und Güte geboren ist?

Und so ist denn auch die Anwendung der empirischen Charakterologie — wir erwähnten es schon — keineswegs immer wie bei La Rochefoucauld, menschenfeindlich gestimmt. Gewiß, auch er entkleidet falschen Heroismus seines Scheins wie in der prächtigen kleinen Fabel (Fabel?) vom Märtyrer wider Willen; er löst den Schein der Inspiration durch den Hinweis auf unbewußte Vorbereitung auf — was auch gegen seine eigenen Aussagen über die Entstehung des „Zarathustra“ ausgespielt werden kann; er zeigt den Asketen als den Erfinder neuer Lust, er negiert den Begriff einer ganz unegoistischen Handlung und er geht so weit, selbst in der Mutterliebe — Neugier zu finden. Denn Nietzsche, der nie ein Weib geliebt hat — und dem nie die Liebe eines Weibes begegnet zu sein scheint, hat gerade am Weib fast nur die intellek-

tuellen Seiten gekannt und beachtet. Und dazu liegt in dem seltsamen Satz wohl auch wieder eine persönliche Bitterkeit.

Aber ebenso hebt er „das Unschuldige an den sogenannten bösen Handlungen“ hervor und geht bis zu der paradoxen Verteidigung von Calvins Haltung bei Servets Verurteilung und Feuertod. Hier ist er zur Strafe für sein Wüten gegen den historischen Sinn selbst diesem Dämon verfallen!

Und historischer Sinn, wenn auch mit Spekulation verbunden, erfüllt das ganze Buch. Die beiden eminent historischen Punkte kehren immer wieder: Ursprung von Religion, Kultus, moralischen Empfindungen; Zukunft der Wissenschaft, der Religion, der Ehe, sogar der Manieren. Ganz naturgemäß: es kommt darauf an, die Bedingungen des Entstehens der Kulturfaktoren und vor allem der „organisierenden“ Gewalten zu studieren; und es kommt darauf an, ein klares Bild des zu erreichenden, vom Willen gewollten Ideals zu zeichnen.

Dies freilich gelingt doch nicht; dafür wäre vielleicht doch die systematischere Form günstiger gewesen. Aber der Aphorismus gibt die Entdeckerfreude, den intellektuellen Momentkult so viel besser wieder; er ist wahrhaftiger, und agitatorisch wirksamer. Wie das Zauberwort, das Odin dem toten Balder ins Ohr flüsterte, wächst er in uns, bis er uns erweckt. Mag es denn impressionistische Philosophie heißen, die Farbenflecke summieren sich doch zu einem großen Gemälde. Und nur einmal widerspricht er sich, was doch Sentenzenschreibern so leicht begegnet: indem er es einmal (mit Mérimée) für sehr gewöhnlich erklärt, daß einer das Böse nur aus Lust daran tut, das andere Mal dies für eine bloße Phantasie der Moralisten ausgibt. Schärfe und Güte liegen im Widerstreit miteinander.

Sollen wir aus der überreichen Sammlung tiefer und geistreicher Worte noch einige Beispiele geben? Es kommt wenig darauf an; was das Buch als Ganzes bedeutet, das ist die Hauptsache. Aber wer Aphorismen schreibt, will sie auch einzeln gewürdigt haben. Ich gebe ein paar Beispiele:

„Die Religionen sind reich an Ausflüchten vor der Forderung der Selbsttötung; dadurch schmeicheln sie sich bei denen ein, welche in das Leben verliebt sind."

Witz. — „Die witzigsten Autoren erzeugen ein kaum bemerkbares Lächeln."

Grenze der Ehrlichkeit. — „Auch dem ehrlichsten Schriftsteller entfällt ein Wort zu viel, wenn er eine Periode abrunden will."

Freude im Alter. — „Der Denker und ebenso der Künstler, welcher sein besseres Selbst in Werke geflüchtet hat, empfindet eine fast boshafte Freude, wenn er sieht, wie sein Leib und Geist langsam von der Zeit angebrochen und zerstört werden, als ob er aus einem Winkel einen Dieb an seinem Geldschranke arbeiten sähe, während er weiß, daß dieser leer ist und alle Schätze gerettet sind."

Warum man widerspricht. — „Man widerspricht oft einer Meinung, während uns eigentlich nur der Ton, mit dem sie vorgetragen wurde, unsympathisch ist."

Zum Disputieren erforderlich. — „Wer seine Gedanken nicht auf Eis zu legen versteht, der soll sich nicht in die Hitze des Streites begeben."

Und nochmals gesagt. — „Öffentliche Meinungen — private Faulheiten."

Wahrheit. — „Niemand stirbt jetzt an tödlichen Wahrheiten; es gibt zu viele Gegengifte."

Die Länge des Tages. — „Wenn man viel hineinzustecken hat, so hat ein Tag hundert Taschen."

Beichte. — „Man vergißt seine Schuld, wenn man sie einem andern gebeichtet hat, aber gewöhnlich vergißt der andere sie nicht."

2. Zweiter Band.

Der zweite Band des „Menschlichen Allzumenschlichen" besteht selbst wieder aus zwei getrennten Abteilungen, von denen die erste, „Vermischte Meinungen und Sprüche", sich lediglich als eine Sammlung von Aphorismen gibt, die zweite, „Der Wanderer und sein Schatten", durch eine Art von Rahmenfabel zusammengehalten wird.

Es ist richtig, daß auch für die „Vermischten Meinungen und Sprüche“ — wie der Herausgeber von der Hellen ausführt — „die Disposition, nach der Nietzsche den Inhalt des ersten Bandes in neun Kapitel geordnet hat, maßgebend war“, so daß die, nicht von ihm veranstaltete, zweite und dritte Auflage „die beiden Teile des zweiten Bandes gleichfalls in je neun Kapitel zerlegte und deren Verwandtschaft mit den Kapiteln des ersten Bandes dadurch zu kennzeichnen suchte, daß sie ihnen Überschriften gab, die sich an die des ersten Bandes nuancierend anlehnen“. Nietzsche mag bei diesem eigentümlichen Parallelismus etwa durch die verbreitetste, und damals wohl noch einzige, Ausgabe von Lichtenbergs Werken bestimmt worden sein, in der auf die Abschnitte „Philosophische, psychologische, moralische Bemerkungen“ jedesmal ein „Nachtrag zu den philosophischen Bemerkungen“ usw. folgt; wenn ihm nicht einfach die gut begründete Einteilung des ersten Bandes zur Ordnung des weiteren Vorrats an Aphorismen genügte. Wesentlich ist indes, daß er eine eigentliche Disposition sichtbar zu machen verschmähte und schon durch den — mit ihm zu reden — „Bausch- und Bogen-Titel“ das Vermischte betonte und nicht das Einheitliche. Finden wir doch in der ersten Abteilung selbst den Satz: „Ich will keinen Autor mehr lesen, dem man anmerkt, er wollte ein Buch machen: sondern nur jene, deren Gedanken unversehens ein Buch wurden“; wie denn auch die Autoren, die als Sterne über diesem Werke leuchten, beinah alle solche „unbeabsichtigten Bücher“ geschrieben haben: Epikur und Montaigne, Pascal und Schopenhauer, die französischen Moralisten, und fast auch Rousseau — Goethe freilich nicht und noch weniger Plato.

Was bedeutet nun aber jener paradoxe Ausspruch? lediglich eine Paradoxie mehr in der daran ungewöhnlich reichen Schrift? Gewiß nicht; sondern es führt uns mit einemmal auf den Punkt, der für das Verständnis dieses in Nietzsches Lebenswerk eine Epoche bedeutenden Werks entscheidend ist.

Wir suchten das Wesen des „aphoristischen Stils“ bei Nietzsche bereits zu ergründen: daß er einen geschlossenen Hintergrund voraus-

setzt, der durch die einzelnen Sätze wechselnd beleuchtet wird; wie etwa die Figuren in „Wallensteins Lager“, aus verschiedenen Berufskreisen, Rangstufen, Landschaften scheinbar willkürlich herausgegriffen, zusammen ein lückenloses Bild jener militärischen Welt geben, aus der sie herausgetreten sind. Das „System“ fehlt nicht, aber es bleibt eben Hintergrund. — Oder, um eine Analogie aus Nietzsches eigenem Werk zu wählen: wenn er von einer „Chemie der Empfindungen und Begriffe“ spricht, so setzt dies zweierlei voraus: die Zusammengesetztheit der Empfindungen und Begriffe einerseits, und dann ihre Auflösbarkeit. Ganz ebenso ist Nietzsche überzeugt sowohl von der Zusammengesetztheit aller Phänomene, als auch von der Notwendigkeit, sie aufzulösen. Zusammengesetzt ergeben sie das System; aufgelöst — „vermischte Meinungen und Sprüche“.

Wie nun aber bei Nietzsche kein Wort zufällig ist, so ist auch gleich hier der Unterschied beider Bände ersichtlich. „Empfindungen und Begriffe“ bildet den Hauptgegenstand des ersten, „Meinungen und Sprüche“ des zweiten Bandes; und so sind die Ausdrücke „Meinung“ und (statt „Spruch“) „Sentenz“ denn auch wirklich in ihrer Häufigkeit und Verwendung für diesen letzteren bezeichnend. „Man ist Besitzer seiner Meinungen, wie man Besitzer von Fischen ist, — insofern man nämlich Besitzer eines Fischteichs ist. Man muß fischen gehen und Glück haben — dann hat man *seine* Fische, *seine* Meinungen.“ Den ganzen Fischteich herzugeben, ist nicht Nietzsches Absicht. „Eine gute Sentenz ist zu hart für den Zahn der Zeit und wird von allen Jahrtausenden nicht aufgezehrt, obwohl sie jeder Zeit zur Nahrung dient.“ Das aber gerade ist Nietzsches Wunsch: zur Nahrung sollen seine Sprüche dienen, ohne aufgezehrt zu werden; und er wird es wohl erreicht haben.

Die Meinungen und Sprüche also sollen von selbst ein Buch bilden, wie Novalis von Dichtungen träumte, die sich gleich Klangfiguren von selbst zusammenfügten. Dies als allgemeine Forderung aufzustellen, ist sicher auch dann unberechtigt, wenn man den Begriff des „Buches“ in jenem Gelöbnis Nietzsches auf philosophische

Schriften einschränkt; eine notwendige Begrenzung, denn wie sollte ein Drama oder ein Roman, eine Monographie oder eine Lebensbeschreibung entstehen, ohne daß die Absicht, ein Buch zu schreiben, bestünde? Aber auch philosophische Bücher werden oft mit Absicht und Vorbedacht komponiert werden müssen. Was Nietzsche hier ausspricht, ist vor allem eins jener persönlichen Bekenntnisse, an denen „Menschliches, Allzumenschliches“ nicht arm ist. Es ist das stolze Gefühl der Reife, der Meisterschaft, das sich hier ausspricht. Nicht zufällig ist in dem Bande so gern von Meisterschaft die Rede; nicht zufällig von den Lebensaltern, wobei Nietzsche sich zu den „Jünglingen“ in einen ironisch ablehnenden Gegensatz stellt, freilich einmal auch sich in den Ausdruck „wir Jungen“ mit einbegreift. Er fühlt, daß er in das Alter der Reife, der Selbständigkeit, der Meisterschaft eingetreten ist. Ihm ballt sich das Wasser; ihm runden sich die Sentenzen; ihm werden die Gedanken unversehens zum Buch. Und in diesem stolzen Gefühl der Herrschaft über den Stoff verallgemeinert er, wie oft, seine Erfahrung zur Forderung.

Der zweite Band also stellt eine höhere Stufe des ersten dar — systematisch, nicht durchweg inhaltlich; mir mindestens scheint der erste reicher und im ganzen auch schöner mindestens als die „Vermischten Meinungen und Sprüche“. Diese arbeitete Nietzsche 1878 in Basel aus und März 1879 erschienen sie als „Anhang“ zu „Menschliches Allzumenschliches“. Dieser Anhangscharakter sollte zuerst sogar durch Weiterzählung der Aphorismennummern, ja sogar der Seitenzahlen ausgedrückt werden. Dann also hätten die „Vermischten Meinungen und Sprüche“ zu den neun Kapiteln des „Menschlichen Allzumenschlichen“ in unmittelbarer Beziehung gestanden: wo diese die Empfindungen analysieren, kritisieren jene die Meinungen; wo diese die Begriffe untersuchen, fassen jene Nietzsches Ergebnisse in Spruchform zusammen. — Aber diese dienende Stellung durfte die Sammlung aufgeben. Frühjahr und Sommer 1879 war, vorzugsweise in St. Moritz, „Der Wanderer und sein Schatten“ entstanden. Wie Nietzsche das Wortspiel in dieser Periode überhaupt liebt — bis zu der Kühnheit, von dem Namen der

griechischen Göttin Io mit wahrhaft romantischem Salto mortale zu dem italienischen Pronomen Io überzusetzen! —, so sollte das Buch erst „St. Moritzer Gedankengänge" heißen, gleichzeitig die Art, wie Nietzsche seine Gedanken erwanderte, und die Anlage der Gedankenverkettung illustrierend. Dann ward aber dieser Titel wohl teils zu persönlich, teils zu allgemein befunden: 1880 erschien „Der Wanderer und sein Schatten" und brachte schon im Titel die dialogisch-epische Kunstform zum Ausdruck. Es hieß noch „Zweiter und letzter Nachtrag zu der früher erschienenen Gedankensammlung ‚Menschliches, Allzumenschliches'. Ein Buch für freie Geister." Dieser schleppende Sondertitel mußte verschwinden; 1886 erschienen die beiden „Nachträge" mit einer neuen Vorrede unter dem endgültigen Gesamttitel „Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band."

Schon diese äußere Geschichte hat ihre Bedeutung. Man sieht: die Absicht, ein „Buch" zu formen, tritt wieder in ihre Rechte. Für Nietzsches Plan einer langen Reihe von „Unzeitgemäßen Betrachtungen" und das Abbrechen derselben hat Ottokar Fischer zutreffend an analoge Unternehmungen und analoges Abbrechen bei Herder erinnert, dem wirklich auch die Bücher oft allzu unversehens entstehen; für das Zusammenbinden einzelner Sammlungen könnte man an die Art erinnern, wie Goethe ganze Spruchreihen in andere Werke eingelegt hat. Wir befinden uns auf dem Weg zu den ersten abgeschlossenen Werken Nietzsches; aber eben erst auf dem Weg. Wie das alte Epos eine Reihe einzelner, sich gegenseitig voraussetzender Gesänge zu fordern scheint, so haben diese „Gedankensammlungen" noch zyklischen Charakter, sie besitzen, wie die Unzeitgemäßen auch, keine volle Abrundung, weil sie zueinander passen sollen. Aber die Sicherheit, mit der Nietzsche jetzt das beherrscht, was man die organische Aphorismensammlung nennen könnte, läßt ihn nun bald zu einer noch höheren Form aufsteigen, in der die Abrundung des einzelnen Buches trotz der aphoristischen Form des Inhalts vollkommen erreicht wird.

Doch vielleicht haben wir uns bei der äußeren Geschichte des

Buches schon zu lange aufgehalten. Freilich gilt auch hier Goethes Wort, daß innen und außen nicht zu trennen seien. Die Schicksale der drei Sammlungen, die zu einem Buch werden; ihre Verschiedenheiten: äußerlich wahrnehmbare Disposition in der ersten, äußerlich verdeckte in der zweiten Sammlung, zusammenschließende Rahmenfabel in der dritten — all das ist für den Übergangscharakter bezeichnend. Oder vielmehr — es ist weniger der Übergang als das Ausruhen auf der Grenze. Es ist Nietzsches glücklichstes Buch — nicht im schriftstellerischen Sinne (da scheint es mir neben den ersten und den letzten zu den am wenigsten glücklichen zu gehören!), sondern im psychologischen. Niemals hat Nietzsche zuversichtlicher große Hoffnungen ausgesprochen — eh der Wahn ihn faßte; niemals hat er es sich wieder erlaubt, in Betrachtung des Erreichten und Möglichen zu rasten. Er weiß es selbst und spricht es in einem seiner beliebten atmosphärischen Gleichnisse aus: „Am Mittag. — Wem ein tätiger und stürmereicher Morgen des Lebens beschieden war, dessen Seele überfällt um den Mittag des Lebens eine seltsame Ruhesucht, die Monden und Jahre lang dauern kann. Es wird still um ihn, die Stimmen klingen fern und ferner; die Sonne scheint steil auf ihn herab. Auf einer verborgenen Waldwiese sieht er den großen Pan schlafend; alle Dinge der Natur sind mit ihm eingeschlafen, einen Ausdruck von Ewigkeit im Gesichte — so dünkt es ihm. Er will nichts, er sorgt sich um nichts, sein Herz steht still, nur sein Auge lebt, — es ist ein Tod mit wachen Augen. Vieles sieht da der Mensch, was er nie sah, und soweit er sieht, ist alles in ein Lichtnetz eingesponnen und gleichsam darin begraben. Er fühlt sich glücklich dabei, aber es ist ein schweres, schweres Glück. — Da endlich erhebt sich der Wind in den Bäumen, Mittag ist vorbei, das Leben reißt ihn wieder an sich, das Leben mit blinden Augen, hinter dem sein Gefolge herstürmt: Wunsch, Trug, Vergessen, Genießen, Vernichten, Vergänglichkeit. Und so kommt der Abend herauf, stürmereicher und tatenvoller, als selbst der Morgen war. — Den eigentlich tätigen Menschen erscheinen die länger währenden Zu-

stände des Erkennens fast unheimlich und krankhaft, aber nicht unangenehm."

Dieser Optimismus des Buches war Nietzsche später selbst so unverständlich, daß die Vorrede ihn als einen Umweg deutet, „Optimismus zum Zweck der Wiederherstellung, um irgendwann einmal wieder Pessimist sein zu dürfen". Aber Nietzsches spätere Vorreden sind immer nur für die Zeit ihrer Entstehung aufschlußreich, für die angeblich kommentierten älteren Werke aber stets bedenklich. Im Gegenteil wird man sich über die Naivität von Nietzsches Optimismus in diesen beiden Spruchsammlungen wundern dürfen. „In zwei Beziehungen ist unsere Zeit glücklich zu preisen. In Hinsicht auf die Vergangenheit genießen wir alle Kulturen und deren Hervorbringungen und nähren uns mit dem edelsten Blute aller Zeiten . . . In Hinsicht auf die Zukunft erschließt sich uns zum erstenmal in der Geschichte der ungeheure Weitblick menschlich-ökonomischer, die ganze bewohnte Erde umspannender Ziele. Zugleich fühlen wir uns der Kräfte bewußt, diese neue Aufgabe ohne Anmaßung selber in die Hand nehmen zu dürfen, ohne übernatürlicher Beistände zu bedürfen . . ." Der höchste geistige Epikureismus und die kraftvollste weltpädagogische Tatbereitschaft — nur während dieser kurzen Mittagshöhe haben sie sich bei Nietzsche vereinigen dürfen. Dem Sinn seines eigenen Ideals vom Übermenschen ist er nie näher gekommen als in dieser Zeit, in der er die zweite große Loslösung vollzog. Von Wagner und Schopenhauer hatte er, soweit sie ihn gebunden hatten, im ersten Bande sich befreit; von dem Druck und Zwang der körperlichen Abhängigkeiten fühlt er sich nun entbunden. Er hat gelernt, die Krankheit nicht nur nicht zu fürchten — nein zum Werkzeug zu machen. Dies Gefühl erst gibt ihm die volle Souveränität. Man könnte die beiden Bände denen der Bibel vergleichen: dort die Verkündigung des Gesetzes wie im Alten, hier das Gefühl der Freiheit und Erlösung wie im Neuen Testament. — Aber wie Goethe der Mensch am herrlichsten in der Zeit zwischen dem „Urfaust" und dem „Tasso" war, so hat auch Nietzsche seine

größten Werke nicht in seiner größten Zeit geschrieben. Gewiß war Nietzsche bei allem theoretischen Pessimismus praktisch lebenslänglich Optimist, wie alle großen Männer der Tat und des Wollens; aber sein Optimismus ist, wie bei ihnen allen, ein solcher des Vorwärtsdringens, nicht des Beharrens. Einen Mörike konnte der Bewunderer Hölderlins nur schwächlich finden, und sogar einen Mozart der Verehrer Beethovens nur vorübergehend würdigen.

Dieser vorübergehende Optimismus des geistigen Genusses kehrt in Nietzsches Leben noch einmal wieder; da aber findet er einen müden, verbitterten Mann, jetzt einen tatfrischen und freudigen. Das Wort „Freude“ gehört zu den Haupttönen dieses Werkes: „die Menschen der alten Welt wußten sich besser zu freuen“; „die Deutschen haben verlernt sich zu freuen (was die Italiener so gut verstehen)“; vor allem: „gehen wir einige Jahrtausende miteinander vorwärts, meine Freunde! es ist sehr viel Freude noch den Menschen vorbehalten, wovon den gegenwärtigen noch kein Geruch zugeweht ist!“ „Größe, Ruhe, Sonnenlicht“ — sie machen ihm jetzt „die große Dreifaltigkeit der Freude aus“, während der Student nur drei Erholungen, Tröstungen in Schopenhauer, Schumann und einsamen Spaziergängen gekannt hatte. — Diese Freude fehlt der zweiten „epikureischen“ Epoche Nietzsches, sonst aber berühren der zweite Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ und die Streitschriften „Der Fall Wagner“ und „Nietzsche contra Wagner“ sich vielfach. Beidemal wird die Ruhe gegen die Aufgeregtheit verteidigt, französischer Klassizismus gegen deutsche Kunst, Mozart oder Bizet gegen Richard Wagner. Beidemal wird die Forderung des „Entdeutschens“ scharf aufgestellt, der gute Europäer gegen die Nationen erhoben, die jetzt sogar, sehr charakteristisch, überhaupt nur „festgewordene Kulturstufen“ ohne eigentliche Individualität darstellen sollen. Beidemal treten persönliche Erlebnisse Nietzsches stark hervor, in dem früheren Werk freilich ohne biographische Nacktheit. Aber wer weiß nicht, von wem diese Sätze gelten: „Die eigentlichen Epochen im Leben sind jene kurzen Zeiten des Stillstandes, mitteninne zwischen dem Aufsteigen und Ab-

steigen eines regierenden Gedankens oder Gefühls" — womit eben der Moment gerade der „Vermischten Meinungen und Sprüche" gekennzeichnet ist. Oder: „Da macht jemand als Denker und Mensch eine tiefe schmerzhafte Umwandlung durch und legt dann öffentlich Zeugnis davon ab. Und die Hörer merken nichts! glauben ihn noch ganz als den Alten!" Und aus diesen Selbsterkenntnissen und Selbstbekenntnissen heraus wird er zum Propheten der eigenen Zukunft: „Auf den Höhen ist es wärmer, als man in den Tälern meint, namentlich im Winter. Der Denker weiß, was alles dies Gleichnis besagt." „Dieser Denker braucht niemanden, der ihn widerlegt: er genügt sich dazu selber." Und sogar, wenn auch nur mit Vorsicht und ja nicht wörtlich anzuwenden, dies: „Schlimmstes Schicksal eines Propheten. — Er arbeitete zwanzig Jahre daran, seine Zeitgenossen von sich zu überzeugen — es gelingt ihm endlich; aber inzwischen war es seinen Gegnern auch gelungen: er war nicht mehr von sich überzeugt."

Die Prophezeiungen sind es überhaupt, die diesem Bande sein eigentümlichstes Gepräge verleihen; freilich mehr noch die bewußten als jene unbewußten. Eine „Vision" der zukünftigen Erziehung kehrt ihm immer wieder, und er glaubt fest, „daß sie einen Zipfel des Zukunftsschleiers gehoben hat"; er entwirft ein Bild idealer Wahleinrichtungen; er läßt den kleinen Ansatz bewußter Menschheitspolitik (in dem Abschnitt „Der Baum der Menschheit und die Vernunft", dessen Titel sich auf ein Gedicht Freiligraths zu beziehen scheint) zu einer vollkommenen Organisation auswachsen; er verfolgt die zunehmende Demokratisierung in ihre voraussichtlichen Konsequenzen. Von welcher Art alle diese Weissagungen sind, lehrt der Aphorismus „Klassisch und romantisch": „Sowohl die klassisch als die romantisch gesinnten Geister — wie es diese beiden Gattungen immer gibt — tragen sich mit einer Vision der Zukunft: aber die ersten aus einer Stärke ihrer Zeit heraus, die letzteren aus deren Schwäche." Durchaus fühlt sich Nietzsche jetzt den klassischen Geistern zugehörig; durchaus prophezeit er aus der Stärke der Zeit heraus. Diese sieht er ganz besonders auch in

der Abnahme des christlichen Einflusses, in der Zunahme der freien Geister. Denn dies Wort streitet mit dem „guten Europäer" noch um den Platz, den vorher der „Zukunftsmensch" einnahm und bald der „Übermensch" einnehmen wird — nur daß eben diese beiden Forderungen und Visionen sind, der freie Geist aber und der „europäische Mensch" schon Tatsachen.

Diese eigentümliche Neigung zum Prophezeien nun hat bei Nietzsche ihren zureichenden Grund einerseits in jener Sehnsucht, das Erhoffte erfüllt zu sehen, die ihn später das Epos von Zarathustra dichten ließ, andererseits in seiner Forschung, die wir hier an einem wichtigen Wendepunkt treffen.

Den ersten Band nannten wir wesentlich praktisch gerichtet; aber die praktischen Absichten sucht er mit wissenschaftlichen Mitteln zu erreichen. Die praktischen Absichten treten jetzt zurück; die unmittelbare Werbung wird nur noch in ein paar Apostrophen an die unbekannten Freunde sichtbar. Aber der Wissenschaft, die ihn auf diesen Gipfel gehoben hat, gilt auch jetzt noch sein voller Dank; und er steigert seine neuere Bevorzugung des Forschers vor dem Künstler bis zu der Behauptung, Gelehrte seien edler als Künstler. Dennoch enthalten die beiden Sammlungen des zweiten Bandes weniger Forschung als der erste: es überwiegt die Kritik gegebener Tatsachen. Neben ihr kommt die vorher herrschende Analyse solcher Phänomene wohl noch zum Wort; aber selten als „Chemie der Begriffe", meist als Darstellung von Entwicklungen. Das Entwirren des Nacheinander ist jetzt, wie vorher das des Nebeneinander, Hauptaugenmerk.

Allezeit, wir betonten es schon, richteten sich Nietzsches Blicke mit Vorliebe auf die historischen Hauptmomente: Ursprung und Ende. So finden wir denn auch in unserm Werk mehr als je derartige Hypothesen: über den Ursprung der Liebe und der Schadenfreude, der Rechte und der Strafe, des Gewissens und der Lehre von der Willensfreiheit; über die Zukunft der Dichtung, der Politik, des Christentums. Natürlich kann aber kein solcher Moment isoliert betrachtet werden; an jedem „Anfang" hängt un=

trennbar schon ein Stück Weitergehens, jeder Ausgang ist mit einer Strecke vorher untrennbar verbunden. Mit andern Worten: jeder Versuch, Urvergangenheit oder ferne Zukunft aufzuspüren, ist nur mit Hilfe eines Studiums der Entwicklung möglich.

Nun ist aber Nietzsche an und für sich schon ein Entwicklungstheoretiker durch und durch, wie es jeder sein wird, der aus wissenschaftlichen Erkenntnissen praktische Folgerungeu ziehen will. Er ist es jetzt mehr als je, seitdem er (wir sahen es schon) zu der Historie ein neues Verhältnis gewonnen hat. Hohe Aufgaben sind ihr jetzt gestellt: „die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewußtsein". Freilich ist sie selbst noch nicht die Wissenschaft der Heilkunst — nach wie vor bleibt der Philosoph als Arzt der Kultur unentbehrlich —, aber doch die Heilmittellehre. Man möchte an einen merkwürdig Hegelianischen Aphorismus des „Athenäums" denken: „Der Gegenstand der Historie ist das Wirklichwerden alles dessen, was praktisch notwendig ist."

So wird Nietzsche immer stärker dazu geführt, typische Entwicklungen zu beobachten. Die meisten wissenschaftlichen Abschnitte des Buches enthalten solche Aufstellungen: typische Entwicklungen der Kultur und der Moralität, der Philosophien und der Ideenentwicklung; wie Bücher walten, wie Gelehrte sich entwickeln; wie die rückläufigen Bewegungen in der Geschichte aussehn. — Diese Beobachtung periodischer Einzelentwicklungen führt aber leicht weiter zu der Annahme einer periodischen Gesamtentwicklung. Wir stoßen in den „Vermischten Meinungen und Sprüchen" bereits einmal auf den bezeichnenden Ausdruck: „Der Zeiger der großen Uhr ist wieder einmal an dieser Stelle"; womit also ein regelmäßiger Umlauf durch immer dieselben Durchgangspunkte wenigstens metaphorisch angedeutet ist. Wohl wehrt er sich noch gegen die Rückkehr zu überwundenen Stufen: als „letzte Lehre der Historie" erscheint ihm, selbst angesichts des gelobtesten Landes der Vergangenheit, der Ruf: „Nur nicht dahin zurück!". Aber doch eben, weil er der beständigen Fortentwicklung folgen will; weil er nicht auf irgendeinem Punkt der Peripherie festsitzen will — „der Kreis soll fertig

werden". — So sehen wir das Dogma von der Ewigen Wiederkunft langsam näher rücken, das keineswegs wie ein Meteor in Nietzsches Gedankenwelt hineingeplatzt ist, sondern sich langsam unter seinem ahnungsvollen Widerstreben herausgebildet hat, um dann freilich an seinem Himmel wie eine „eherne Sonne" unverrückbar festzustehn.

Es ist aber auch deutlich, weshalb diese Lehre jetzt noch nicht entfaltet werden konnte. Sie ist ja der Triumph von Nietzsches Entwicklungsdrang, das letzte Wort einer Philosophie, die man mit mehr Recht noch die Philosophie der Bewegung nennen dürfte, als die jungdeutsche Literatur die Literatur der Bewegung heißen wollte. Gerade eben aber herrscht ja bei ihm Stillstand, Ruhe, Mittagsruhe. Gerade jetzt beschaut der schöpferische Philosoph sein dereinstiges Werk und findet, daß es gut sei. Er macht das gedankliche Experiment, seine Kulturgedanken als erfüllt vorzustellen: die Herrschaft der Wissenden, die wir uns als eine Auslese der „guten Europäer" denken; den Sieg des Einfachen, Gesunden, Kraftsteigernden über all seine Hindernisse. Und gerade hier wieder ist mit Händen zu greifen, was Nietzsche selbst so oft betont hat: daß er seine Meinungen erlebt, seine Sprüche erfahren und erwandert hat. Der Genesende, der in so rührender Bescheidenheit ruft: „Etwas Gesundheit ab und zu ist das beste Heilmittel des Kranken", er dringt aus eigenster Erfahrung auf einfache, gesunde Diät, auf Selbstprüfung auch der eigenen körperlichen Organe und nicht zum wenigsten des Magens; auf das Landschaftliche, Idyllische, das er hier in einigen Bildern meisterhaft malt, im Gegensatz zu Lärm und Qualm der großen Städte. Es sind schon Predigten Zarathustras, aber mehr von einem Freund (und Leidensgenossen, und Heilungsgenossen) gehalten als von einem Propheten — und Tyrannen. Aber Zarathustra spricht die gleichen Bannflüche gegen die Metaphysik und ihren Schnappsack aus; er verkündet die gleichen „Grundsätze des neuen Lebens": „man soll das Leben auf das Sicherste, Beweisbarste hin einrichten, nicht wie bisher auf das Entfernteste, Unbestimmteste, Horizont-Wolkenhafteste hin"; und „man soll sich die Reihenfolge des Nächsten und Nahen, des Sicheren und weniger Sicheren feststellen,

bevor man sein Leben einrichtet und in eine endgültige Richtung bringt" — bevor man es in die endgültige Richtung bringt, wie Nietzsche mit der „Morgenröte". Und sein Schatten spricht: „Von allem, was du vorgebracht hast, hat mir nichts mehr gefallen als eine Verheißung: ihr wollt wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge sein."

Diesem Geschmack an den nächsten Dingen, am Einfachen, an der gesunden Diät auch im Geistigen entspricht nun auch der geistige Epikureismus des Buches. Nicht in großartigen Welterschütterungsplänen berauscht er sich, wie wohl sonst. Sondern was wirklich da ist, will er genießen. Neben die Musik tritt die bildende Kunst; freilich auch jetzt mit charakteristischen Namen wie Raffael und Claude Lorrain fast nur symbolisch vertreten, während die ganze neuere Entwicklung der Tonkunst in anschaulichen Charakteristiken der Haydn und Beethoven, Schubert und Schumann vorgeführt wird, immer in einem der „Zukunftsmusik" feindlichen Sinne. Neben die Poesie stellt sich mit größerer Kraft die Naturfreude, wenn auch nicht ohne die vermittelnde Hilfe symbolischer Einfühlung. Und überall sind es die großen klassischen Meister, die er hervorhebt; so daß hier gelegentlich ein Pantheon aufgebaut wird, in dem der D. Fr. Strauß des Alten und Neuen Glaubens seine Andacht zu verrichten bereit wäre. Selbst unter seinen Hellenen wählt er sich jetzt nur die „Ausnahme-Griechen"; denn auch sie sind erst langsam und durch große Erzieher zu der „berühmten griechischen Helle, Durchsichtigkeit, Einfachheit und Ordnung" gelangt. Nie ist Nietzsche ausschließlicher als jetzt „apollinisch" gestimmt gewesen.

Dies eben macht ihn nun auch so ungerecht gegen den Individualismus der deutschen Kultur.

Den patriotischen Unterton darf man auch hier über allem Schelten auf deutsche Art, über allem Zweifel an der Möglichkeit deutscher Klassiker nicht überhören. Nietzsche ergötzt sich an antiker und französischer Kunst — zwei Kunstwelten voll fester Tradition, ja bestimmter Konvention. Er sucht nach deutscher Kunst, die ihm die gleichen Dienste leisten könnte. Und zwar hat er es diesmal fast nur mit Prosa zu tun. Wieder die einfachere, nüchternere,

weniger individualistische Form. Platon und Epikur, Montaigne und Rousseau bieten ihm Prosa, wie er sie braucht — obzwar das Ersetzen Voltaires durch Rousseau verwundert. Aber nun mustert er den Schatz der deutschen Prosa — und erkennt freilich doch zu wenig an. Goethes Schriften und namentlich die Unterhaltungen mit Eckermann, Lichtenbergs Aphorismen, das erste Buch von Jung Stillings Lebensgeschichte, Adalbert Stifters Nachsommer und Gottfried Kellers Leute von Seldwyla läßt er bestehen. Gewiß sind das Meisterstücke wohlgefügter, ruhiger, durchgebildeter Prosa; und so mag Lessing um seiner zu großen Lebhaftigkeit willen für diesmal beiseite bleiben, und vielleicht selbst Hölderlin, weil seine Prosa zu poetisch ist. Aber die Musterung geht noch weiter, von den Werken zu den Personen; und da bleibt neben Goethe kein „Klassiker bestehen, und Wieland immer noch eher als Schiller oder selbst Lessing". Denn dies ist Nietzsches entscheidendes Urteil: „daß der Deutsche nur die improvisierte Prosa kennt und von einer andern gar keinen Begriff hat".

Wir sollten uns nicht zu früh entsetzen. Deutschfreundliche Sachkenner wie Taine sind zu ähnlichen Urteilen gekommen. Wir besitzen, trotz Nietzsche darf man es sagen, Meisterwerke deutscher Prosa; eine deutsche Prosa als Ganzes, wie es eine griechische und lateinische, französische und englische Prosa gibt, besitzen wir nicht. Der Spielraum unserer ungebundenen Rede ist viel zu weit; bald schwankt sie zu dem ödesten Berichterstatterstil über, bald zu der gesuchtesten „poetischen Sprache". Erst seit Nietzsche, erst durch Nietzsche hat man wieder gelernt, was man seit fünfhundert Jahren verloren hatte: daß auch die Prosa eine Sprachkunst ist und nicht bloß ein Verständigungsmittel; daß es auch hier gilt, um Nietzsches in diesem Buch zuerst vorkommendes Lieblingsbild zu gebrauchen: in Ketten zu tanzen. Wer sich alles erlaubt, wie die Gutzkow — und man bedenke: er galt damals als „Klassiker"! —, der schreibt keine Prosa, sondern Alltagsdeutsch — mag er es auch so wenig wissen, wie Molières Mr. Jourdain das Gegenteil wußte: daß er Prosa sprach. Nun aber ist mit diesem vaterländischen Interesse

an der deutschen Prosa bei Nietzsche noch ein anderes verbunden. Er prüft die deutsche Prosa zugleich als Waffe. Er bereitet sich auf den großen Kampf vor; den muß er mit dieser Waffe führen. Und wie Jung Siegfried muß er sich selbst das Schwert schmieden.

Daher die lebhafte Aufmerksamkeit auf das Wesen der Sprache, und unserer Sprache. Daher die „Sprachkritik" im Sinne Mauthners: „Jedes Wort ist ein Vorurteil." Daher aber auch in mannigfacher Weise ein liebendes Anschmiegen an die zu erobernde Sprache — neben den Worten gegen das „Maschinenzeitalter" in diesem antiromantischsten Buch Nietzsches das einzige, was an seine romantische Verwandtschaft erinnert. Jetzt zum erstenmal werden Etymologien zu historisch-psychologischen Argumenten: das deutsche Wort „Mensch", das lateinische „aequum", das griechische „sophia" werden evolutionistisch ausgedeutet. Auf die Wortspiele wiesen wir schon hin. Aber auch die zahlreichen Neubildungen sind zu erwähnen: Hinterwelt, Christentümler, Anmenschlichung, das Ungetümliche, sich entdeutschen, Vielsamkeit, Freischeinlichkeit, Verklügerung. Oder er bildet neue Kunstausdrücke wie „Immoralist" und gibt dem für sein Verhältnis zu den Dingen nur zu charakteristischen Gefühl zum erstenmal den bösen Namen „Ekel".

Versuche aber, mit der Sprache ganz Neues zu leisten, sind auch die Sentenzen selbst. Er studiert ihre Technik, charakterisiert die Lorenz Sternes (wie früher die Schillers und Shakespeares), freut sich an der Freude der Griechen über solche Sprüche. Bei allem Haß gegen billige Paradoxie würzt er sie fast absichtlich mit paradoxen Wendungen; wie er sich freilich auch an einer Paradoxie Homers oder an der „angenehmen Paradoxie" des Männerauges in dem Kopfe des Christuskindes auf dem Gemälde der Sixtinischen Madonna ergötzt. Er versucht neue Stilkünste: die Zählung, erst gegen Ende wieder häufiger, wird oft absichtlich gemieden und die asyndetische Häufung mehrerer unverbundener Hauptwörter bevorzugt. Er bringt, ganz gegen seine sonstige Gewohnheit, Hauptsachen gleichsam nebenbei in Nebensätzen vor, wie den, daß Nationen „ja nur festgewordene ältere Kulturstufen" seien. Ganz besonders aber ent-

spricht diesem behaglichen Sichsonnen eine Neigung, der er jetzt in harmlosem Scherz frönt — später in bitterstem Spott: die Neigung zur Parodie, zum leichten Umdrehen bekannter Sätze: „Selig sind die, welche Geschmack haben, wenn es auch ein schlechter Geschmack ist!" „Vergib uns unsere Tugenden — also soll man zu Menschen sagen." „Geben ist seliger als haben." „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen an einander."

All das bedeutet schon eine Art Entfernung von dem rein monologischen Vortrag früherer Bücher, den die Anreden der Freunde nicht immer glücklich unterbrachen. Die Anspielung auf ein bekanntes Wort, die Herausforderung naheliegender Einwände — das gibt schon einen geselligeren Charakter. Dieser steigert sich gern, wie bei dem von Nietzsche gelobten Chamfort, zu kleinen Dialogen, mehr nach französischem Muster als nach attischem. Und diese kleinen Dialoge wiederum werden zu einem großen ausgebildet, indem Nietzsche in der zweiten Abteilung sich einen Unterredner schafft. Er selbst ist „der Wanderer", wie Goethe in aufgeregten Wander- und Entwicklungstagen sich nannte; mit ihm spricht sein Schatten. Hierbei ist nicht nur an die bekannten Märchen Chamissos und Andersens zu denken, sondern vielleicht mehr noch an Heinrich Heines grandiose Erfindung des ihm folgenden Liktors, des Schattens von seinen Gedanken. Aber der Schatten bleibt bei Nietzsche wirklich recht schattenhaft und die beiden Gespräche, die die Aphorismensammlung eröffnen und abschließen, haben nur erst symptomatische Bedeutung, denn diese Gestalt, die der Philosoph von sich ablöst und die doch ein Teil seines Wesens bleibt, ist eine erste Vorstufe zum Zarathustra — in dem, wie in Andersens Märchen, der Schatten über seinen Herrn Herr geworden ist. Und der Versuch, die Gedankengänge als ein Gesamterlebnis zwischen zwei Begegnungen einzuschieben, ist gleichfalls eine Vorbereitung auf das didaktische Epos, und insofern für Nietzsches schriftstellerische Entwicklung von ganz anderer Bedeutung als jene mißglückten Unterhaltungen mit Schopenhauer in der „Zukunft unserer Bildungsanstalten".

Aber eigentlich ist das Buch doch ein Dialog, nur mit einem ganz andern Gegenüber. Zum erstenmal tritt Nietzsche seinem mächtigsten Gegner Aug in Auge gegenüber: dem Christentum, ja auch Christus selbst. Was er gegen ihn einwendet, übrigens in durchaus respektvollem Ton, das sind eben Einwendungen der neuen Kultur, wenn man will der neuen Religion, die verwirklicht werden soll. Christus der Arzt konnte mit seiner „Universalmedizin" nicht alle heilen, wohl aber viele verderben. „Solltet ihr aber wünschen, aus diesem euren Ungenügen am Christentum herauszukommen, so bringt euch doch die Erfahrung von zwei Jahrtausenden zur Erwägung: welche, in bescheidene Frageform gekleidet, so klingt: ‚Wenn Christus wirklich die Absicht hatte, die Welt zu erlösen, sollte es ihm nicht mißlungen sein?'" Und also, ist zu ergänzen, muß die Erlösung auf anderm Wege versucht werden. Und Nietzsche verweist von Christus auf seinen alten Feind und Freund Sokrates: „Vor dem Stifter des Christentums hat Sokrates jene fröhliche Art des Ernstes und jene W e i s h e i t v o l l e r S c h e l m e n s t r e i c h e voraus, welche den besten Seelenzustand des Menschen ausmacht. Überdies hatte er den größeren Verstand." So daß das Buch, das uns an die Streitschriften gegen Wagner erinnerte, zugleich auch den jenen zeitverwandten „Antichrist" vorausverkündet. Nur fehlt noch der spätere Fanatismus: als „Religion des altgewordenen Altertums" wird das Christentum anerkannt, nur für „junge, frische Barbarenvölker" sei es Gift — und im Grund ist Nietzsche geneigt, auch seine Deutschen noch für ein solches Barbarenvolk anzusehn, und gewillt, mutig an die Entfernung aller jener Säfte aus deutschem Blut zu gehn, die er nun einmal für Gift hält. Und mit diesem Versuch ist die Ruhe vor dem Sturm zu Ende.

3. Paralipomena.

Nietzsche hat vor dem Superlativ gewarnt; und daß er trotzdem einmal von seinem „Zarathustra" selbst im Superlativ gesprochen hat, ist ihm schlecht genug bekommen. Ich wage trotzdem den Superlativ: Nietzsche ist der gedankenreichste Schriftsteller, der je

gelebt hat. Kehrt man zu anderen, die man gut kennt, nach längerer Zeit zurück, so trifft man wohl hier und dort einen Satz, der uns als völlig neu überrascht; im ganzen aber findet man doch nur Variationen der Gedanken, die wir bei ihnen schon kennen. Selbst bei der gedankenreichsten aller Dichtungen, bei Goethes Faust, steht es kaum anders: die Gedanken sind unerschöpflich, nicht der Gedankenvorrat. Aber so oft man Nietzsches Bücher aufschlägt, wird man von übersehenen, völlig eigenartigen Gedanken geblendet; es ist schlechtweg unmöglich, den gesamten Schatz seiner Gedanken zu beherrschen. Dieser Eindruck steigert sich noch, wenn man erwägt, wie viel Nietzsche beiseite warf: aus diesen Abfällen könnten sich noch zwanzig kleine Denker reichlich ausstatten, und was nicht bloß er, sondern sogar die Herausgeber des Nachlasses für des Drucks unwert erachteten, das mag immer noch den normalen Gedankeninhalt eines Durchschnittsbuches übersteigen.

Aber der Anblick des Nachlasses bezeugt nicht nur den Reichtum, sondern auch die Strenge des Schriftstellers. Was an einzelnen Aufzeichnungen aus den Jahren der beiden Bände „Menschliches, Allzumenschliches" uns dargeboten wird, enthält noch Sprüche, auf deren Inhalt und Prägung jeder Aphoristiker stolz sein könnte: „Die Ethik jeder pessimistischen Religion besteht in Ausflüchten vor dem Selbstmorde." „Man denkt nie soviel an einen Freund oder eine Geliebte, als wenn die Freundschaft oder Liebschaft im letzten Viertel steht." Aber wenn wir von den Büchern kommen, die er abgeschlossen hat, empfinden doch auch wir die meisten dieser Sprüche als geringer, als nicht so ganz zu Ende gedacht, nicht so fertig in der Form. „Ruhe, Einfachheit und Größe" — wie matt scheint diese Trias wünschenswertester Dinge neben jener: „Größe, Ruhe, Sonnenlicht"! Oder wir haben den Eindruck, als gebe Nietzsche zu unmittelbar seine Absichten, ohne die künstlerische Veredlung in den Schriften; so vor allem in den unterdrückten Vor- und Nachreden. „Ich grüße euch alle, meine Leser, die ihr nicht absichtlich mit falschen und schiefen Augen in dies Buch seht ... Ihr wißt, was ich gab und wie ich gab; was ich konnte und wie

viel mehr ich wollte — nämlich ein elektrisches Band über ein Jahrhundert hinzuspannen, aus einem Sterbezimmer heraus bis in die Geburtskammer neuer Freuden des Geistes.“ Hier fehlt die Distanz zwischen Schriftsteller und Publikum; und fast würdelos erscheint gar die captatio benevolentiae, mit der die aphoristische Form entschuldigt wird. „Es müssen Bücher sein, welche man nicht durchliest, aber häufig aufschlägt: an irgendeinem Satze bleibt man heute, an einem andern morgen hängen und denkt einmal wieder von Herzensgrunde nach: für und wieder, hinein und drüber hinaus: wie einen der Geist treibt ...“ Solche Stellen, die Nietzsche selbst unterdrückt hat, gegen ihn auszubeuten wäre der gleiche tadelnswerte Mißbrauch, wie er mit einem berüchtigten, von Heine selbst gestrichenen Satz wider das Christentum unaufhörlich getrieben wird. Wogegen wir den rechten Nietzsche haben, wenn er bedauert, daß Kant „durch die Gelehrtenmanier des Büchermachens“ sich verhindern ließ, „das in kürzester Form, in der Weise Humes, mitzuteilen, was er vor dem Schreiben (vielleicht auf einem Spaziergang) in sich festgestellt hatte“.

Die Kunst des Schreibens und vor allem der Sentenz, ihres Stils, ihrer Anordnung beschäftigt ihn lebhaft; aber was zu stark „nach der Küche riecht“, wie eben die Kunstgriffe der Verteilung einzelner Sprüche, hat er unter den Tisch geworfen. Damit zugleich auch leider einige seiner unvergleichlichen Stilporträts: die Charakteristik von Alexander von Humboldts Stil kann es mit der von Herders Schreibart im „Wanderer und Schatten“ wohl aufnehmen und würde ein köstliches Gegenbild liefern, da sie der Manier Humboldts selbst angepaßt ist, wie die andere der Herders. Ähnlich sind die Regeln für den Aufbau der Novelle, aus denen er auch für die Erzählung philosophischer Erlebnisse Folgerungen zieht, für die Höhe seiner Bücher zu technisch, zu elementar; sie dürften nicht einmal die Nachbarschaft einer beseitigten Beobachtung vertragen wie dieser: „Fast jeder guter Schriftsteller schreibt nur ein Buch. Alles andere sind nur Vorreden, Vorversuche, Erklärungen, Nachträge dazu; ja mancher sehr gute Schriftsteller

hat sein Buch nie geschrieben: zum Beispiel Lessing ..." (Aber hat er nicht den „Nathan" und die „Erziehung des Menschengeschlechts" geschrieben?)

Man sieht: die Themata, die ihn beschäftigen, sind naturgemäß auch die der Bücher. Viel ist, vorübergehend oder dauernd, aus seinem Gesichtskreis geschwunden, was ihn lebhaft beschäftigte, solange er der Philologie noch näher stand; so der Mythos, die Lyrik; oder auch was ihm durch fremde Einflüsse nähergebracht war, wie eben noch die Psychologie der Gesellschaft. Musik, Literatur und Erziehung sind die Hauptgegenstände; und manches Urteil, das sich in die Bücher einfügen ließ, wie das überscharfe über Carlyle, den „schlechtesten Schriftsteller Englands", hat Nietzsche wohl nur aus formellen Bedenken ausgeschieden. Es ist übrigens auch als Symptom seiner jetzt besonders lebhaften Aufmerksamkeit auf englisches Wesen zu beachten. Die Zehn Gebote für Freigeister — eine altbeliebte Form; ebenso hatte z. B. der berühmte Königsberger Philolog Lehrs „Zehn Gebote für Philologen" aufgestellt — beweisen, wie die Neigung zur Parodie gelegentlich selbst einen Nietzsche zur Flachheit verführen konnte. Oder er streicht, weil er Tatsachen übersehen hatte: „Warum erdichtet man nicht ganze *Geschichten* von *Völkern*, von Revolutionen, von politischen Parteien? Weshalb rivalisiert der Dichter des Romans nicht mit dem Historiker? Hier sehe ich eine Zukunft der Dichtkunst." Aber solche Historien hatten die Verfasser von politischen Utopien immer geschrieben, und schon Jonathan Swift hatte unternommen, was in unsern Tagen Anatole France wiederholt hat.

Den eigentümlichsten Bestandteil der unterdrückten Aufzeichnungen bildet eine Reihe kritischer Bemerkungen zu den früheren Schriften, vor allem der „Geburt der Tragödie" und den Büchern über Strauß — der hier besser fortkommt und „ein freier, denkender, altgewordener Theologe" heißt — und Schopenhauer. Von Nietzsches Neigung, seine Vergangenheit umzudeuten, umzustilisieren sind sie verhältnismäßig frei; und wo er den Stil zu charakterisieren hat, weiß er auch hier wundervoll zu treffen: „*Darstellung* der Geburt

der Tragödie: schwebende Wolkengirlanden, weiß bei Nachthimmel, durch welche Sterne hindurchschimmern — undeutlich, allzudeutlich, geisterhaft erhelltes Tal." Zwar ganz gewiß nicht sein „einziges Buch", ist der Erstling doch immer sein geheimer Liebling geblieben — auch wo sie sich verleugneten, das Werk und er.

Aber im ganzen lehren uns diese Ausführungen über die Sorgenkinder des Nietzscheschen Denkens, Wagner, Schopenhauer, Sokrates, doch wenig Neues. Und ebensowenig die Ausführungen zur Erziehung, die den Philologen als „altgewordenen Gymnasiasten" die Schule abnehmen und dafür eine demokratische Einheitsschule als Basis und Fachschulen als Fortsetzung einführen wollen; oder die Erwartungen, die an die Tätigkeit der Freigeister geknüpft werden — denn auf ihnen ruht jetzt die Hoffnung; an Genies, wie er sie sich einst vorstellte, glaubt Nietzsche nicht mehr und will auch keinesfalls dazu gehören. Aber auch hier das Bekenntnis: „Ich sehe, wir sind im Aufsteigen: wir werden der Hort der ganzen Kultur in Kürze sein." Auch hier das optimistische Zukunftsbild, freilich auch dies in gröberen Umrissen: „Zukunft in einigen Jahrhunderten: — Ökonomie der Erde, Aussterbenlassen von schlechten Rassen, Züchtung besserer, eine Sprache. Ganz neue Bedingungen für den Menschen, sogar für ein höheres Wesen? . . ." Aber neben dieser zaghaften Vision des wirklichen Übermenschen steht auch hier die verkürzte Vorausnahme der ewigen Wiederkehr: „Es war nicht immer so: aber das Rad hat sich gedreht und dreht sich fort." In den letzten Jahren des Denkers Nietzsche werden wir es vielfach auf der gleichen Stelle treffen, ob auch in anderem Zustande. . . .

XII.

Morgenröte.

1. Das Buch.

Die Arbeit an der ‚Morgenröte‘ wurde im Frühjahr 1880 „in Venedig begonnen, woselbst H. Peter Gast nach Diktaten und Gesprächen Nietzsches ein Heft ‚L'Ombra di Venezia‘ niederschrieb, aus dem Nietzsche einen Teil überarbeitet in die ‚Morgenröte‘ aufgenommen hat. Nach weiteren Vorarbeiten in Marienbad und Stresa am Lago Maggiore schrieb er den Hauptinhalt des Buches zu Genua im Dezember 1880 und Januar 1881 endgültig nieder. . . .“ Das Werk erschien Juli 1881 unter dem Titel „Die Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile“, eine neue Ausgabe der damals immer noch vorhandenen Exemplare des ersten Drucks 1887 als „Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede“, die Nietzsche im Oktober 1886 in Ruha bei Genua geschrieben hatte.

Das Werk zerfällt in fünf an Umfang ungefähr gleiche Bücher ohne weitere Überschriften. Der Herausgeber Kögel hat sie wie folgt umschrieben: Erstes Buch Aphorismus 1—40 Aus der Vorgeschichte der Sitte und Sittlichkeit; 41—51 Aus der Geschichte der Denker und der Erkenntnis; 52—96 Von den christlichen Vorurteilen. Zweites Buch Aphorismus 97—113 Zur Natur und Geschichte der moralischen Empfindungen; 114—130 Von philosophischen Vorurteilen; 131—148 Die Vorurteile der altruistischen und der Mitleids-Moral. Drittes Buch Aphorismus 149—178 Kultur und Kulturen; 179—207 Staat, Politik und Völker. Viertes Buch Aphorismus 208—422 Allerlei Menschliches. Fünftes Buch Aphorismus 423—575 Aus der Welt des Denkers. — Diese Gruppen sind scharfsinnig gebildet — obwohl sich natürlich überall Enklaven finden —; ich glaube aber doch, daß wir kürzere Über-

schriften finden könnten: 1. Allgemeine Voraussetzungen der Moral. 2. Die Beziehungen der einzelnen. 3. Die Kultur. 4. Zur Psychologie. 5. Zur Erziehung. Vorzugsweise die beiden letzten Bücher enthalten jene „kleinen Wahrheiten", über die sich Nietzsche selbst rechtfertigend ausspricht: „Ihr kennt dies alles, aber ihr habt es nie erlebt — ich nehme euer Zeugnis nicht an." Aber wer kennt dies alles? es ist ein solcher Reichtum psychologischer Entdeckungen in dem Buch, daß der Finder selbst immer wieder hoch aufjauchzt: was ist noch alles unbekannt! Und er segnet sich wie ein Frommer „am Erntefeste des Geistes": „Das häuft sich von Tag zu Tage und quillt auf, Erfahrungen, Erlebnisse, Gedanken über sie und Träume über diese Gedanken — ein unermeßlicher, entzückender Reichtum! Sein Anblick macht schwindeln; ich begreife nicht mehr, wie man die Geistig-Armen selig preisen kann! — Aber ich beneide sie mitunter, dann, wenn ich müde bin: denn die Verwaltung eines solchen Reichtums ist eine schwere Sache, und ihre Schwere erdrückt nicht selten alles Glück! — Ja, wenn es genügte, ihn nur anzublicken! Wenn man nur der Geizhals seiner Erkenntnis wäre!" Das aber ist er so wenig, wie er nur „der Don Juan der Erkenntnis" seiner tiefsinnigen kleinen „Fabel" ist: den nur das Erkennen freut, nie das Erkannte — „aber er hat Geist, Kitzel und Genuß an Jagd und Intrigen der Erkenntnis — bis an die höchsten und fernsten Sterne der Erkenntnis hinauf! — bis ihm zuletzt nichts mehr zu jagen übrig bleibt als das absolut Wehetuende der Erkenntnis, gleich dem Trinker, der am Ende Absinth und Scheidewasser trinkt". Man hatte das Recht, diese Worte auf Nietzsche anzuwenden, soweit sie seine zum Bittersten gesteigerte Sehnsucht nach dem Rausch der Erkenntnis bezeichnen; nicht aber auch den Satz: „Ihm fehlt die Liebe zu den Dingen, die er erkennt." Gerade das unterscheidet Nietzsche von andern Psychologen; und sein Buch von andern, die auf „moralische Vorurteile" Jagd machen. Es ist ein durchaus positives, auferbauend gemeintes Buch; oder noch genauer: es ist der erste Teil eines solchen Buches, das dann durch die „Fröhliche Wissenschaft" fertig wird, wie oft zwei einander

folgende Schriften Nietzsches sich ergänzen. Hier ist er freilich polemisch, doch eben um für den Aufbau freien Grund zu schaffen — polemisch im produktiven, im positiven Sinn, wie Lessing es war — ja wie Christus es war; und in der „Fröhlichen Wissenschaft“ folgt dann der Aufbau selbst.

Im künstlerischen Sinn ist die „Morgenröte“ Nietzsches erstes Buch; und will man jenen Ausspruch Nietzsches mit Gewalt anziehen, so könnte man fast sagen, es sei sein „einziges Buch“ — von dem „Zarathustra“, der ganz für sich steht, abgesehen; denn die späteren sind als Bücher alle nach seinem Muster geschrieben, nur nicht die rein persönlichen Streit- und Bekenntnisschriften.

Es handelt sich bei diesen „Gedanken über die moralischen Vorurteile“ um ein weiteres Glied in Nietzsches großem praktisch gemeintem Lebenswerk. Der schöpferische Philosoph tritt in sein Recht. Nietzsche beruft sich auf Platon, der „für alle Griechen das zu tun gedachte, was Muhammed später für seine Araber tat: die großen und kleinen Bräuche und namentlich die tägliche Lebensweise von jedermann festzusetzen. Möglich waren seine Gedanken, so gewiß die des Muhammed möglich waren: sind doch viel unglaublichere, die des Christentums, als möglich bewiesen worden! Ein paar Zufälle mehr — und die Welt hätte die Platonisierung des europäischen Südens erlebt.“ Und dem entspricht sein Plan: die Gesetze des Lebens und Handelns neu aufbauen. Es soll das eine Ziel für die Menschheit gefunden werden; und welches? das der möglichst intensiven Entwicklung. Denn wie es hier mit einem der enthüllendsten Worte heißt, die Nietzsche je gefunden hat: „Entwicklung will nicht Glück, sondern Entwicklung und weiter nichts.“

Wir sprachen schon über diese paradoxe Anschauung — die doch vom Standpunkte Nietzsches aus die einzig logische, einzig mögliche ist. Wohnt wirklich in jedem Wesen jene geheimnisvolle Kraft, die Schopenhauer und Nietzsche als Urphänomen behandeln: der Wille — eine Kraft, die eben nichts anderes ist als der Drang, sich zu entfalten; ist uns Menschen insbesondere der Wille zur Macht eingeboren und also der Trieb zu immer stärkerer Aus-

dehnung des Wesens — so gibt es für den Menschen kein anderes von der Natur, der Vernunft, dem eigenen Willen gesetztes Ziel als eben diese Entfaltung der inneren Möglichkeiten, diese Entwicklung der tatsächlichen Anlage selbst. Und für den Philosophen als Arzt der Kultur, als Finder, als Schöpfer keine andere Aufgabe, als dieser Entfaltung und Entwicklung den Weg frei zu machen.

Es ist wohl zu beachten: nur dies scheint möglich. Konsequenter als je lehnt Nietzsche diesmal, wie es scheint, den „Übermenschen" (noch hat er dies Wort nicht gefunden!) ausdrücklich ab: „Wie doch die Menschheit sich entwickelt haben möge — . . . es gibt für sie keinen Übergang in eine höhere Ordnung." Zwar scheint dies auf einen bloßen Wortstreit herauszulaufen, da eben der zu voller Entfaltung seines Wesens befähigte Mensch ein Übermensch, ein Mensch höherer Ordnung wäre; tatsächlich aber wohnt der späteren Vorstellung des „Übermenschen" doch die Idee einer noch weiteren Entfernung vom menschlichen Typus wenigstens zuweilen bei.

Nietzsche beabsichtigt also mit diesem Werke, zu der Befreiung der menschlichen Entwicklung von den sie bedrängenden und bedrückenden Hemmungen einen entschiedenen Schritt zu tun. Er fühlt sich in geistiger Gemeinschaft mit den Freigeistern, mit den über die ganze Welt zerstreuten Atheisten, deren Zahl und Macht er sehr hoch anschlägt, denen aber bisher die nötige Solidarität und das Bewußtsein eines gemeinschaftlichen Ziels fehlt. Dies Ziel wird in der „Morgenröte" mehr von der theoretischen, in der „Fröhlichen Wissenschaft" mehr von der praktischen Seite her beleuchtet. Es besteht in der Befreiung des Menschengeschlechtes von bedenklichen Sitten und den damit verbundenen, sie aufrecht erhaltenden Meinungen.

Denn die Beseitigung jener Sitten, die der vollen Entfaltung unserer Kräfte im Wege stehen, wäre an sich nicht so schwierig. Die beiden wichtigsten Erziehungsmittel Nietzsches in dieser Hinsicht sind: für alle Menschen eine einfache, gesunde Diät; und für die Auserwählten Einsamkeit. Wir sahen schon früher, wie er aus eigenster Erfahrung die Wichtigkeit guter, einfacher Nahrung

und überhaupt eines nüchternen, mäßigen Lebenswandels betonte — und betonen durfte; gerade wie andere Religionsstifter und so auch sein Schutzherr Zarathustra eine bestimmte Lebenshaltung als Basis der geistigen Erneuerung forderten. Die „Oligarchen des Geistes" aber bedürfen einer besonderen Diät auch in geistigen Dingen: des Zusammenseins mit der Natur und vor allem — jenes Vertrautseins mit sich selbst, das ohne Einsamkeit nicht möglich ist; sparsamen Verkehrs, der jede Begegnung für die große Aufgabe ausnutzen läßt; vollkommener Herrschaft über den guten Moment.

Mit solchen Vorschriften also, wie sie etwa ein Lykurg oder Solon, wohl auch ein Pythagoras oder Platon erlassen hätte, ist nun aber noch keineswegs geholfen, so überzeugend ihre Wahrheit sein mag. Denn es ist einer jener Sätze, in denen die starke Menschenkenntnis des psychologischen Realisten sich offenbart: „An sich ist die Wahrheit durchaus keine Macht — was auch immer des Gegenteils der schöntuerische Aufklärer zu sagen gewohnt sein mag! — Sie muß vielmehr die Macht auf ihre Seite ziehen oder sich auf die Seite der Macht schlagen, sonst wird sie immer wieder zugrunde gehen!"

Die Macht nun steht zunächst diesen Wahrheiten nicht zur Seite — sondern ihrem Gegenteil, wenigstens nach Nietzsches Auffassung: den „moralischen Vorurteilen". Diese also gilt es zu überwinden, um die richtige Erkenntnis durchführen zu können. Hier treffen wir nämlich eine der verhängnisvollsten Inkonsequenzen Nietzsches in einem sonst wie wenige folgerichtigen Werk. Immer wieder hebt er es gerade hier als einen Irrtum selbst so weiser Männer wie Plato und Sokrates hervor, daß sie unmittelbar die Handlung aus der Erkenntnis ableiten, trotzdem uns tatsächlich unbekannt sei, welche Brücke zu irgendeiner Handlung führe. Die Erkenntnis, daß irgendein Tun zweckmäßig oder selbst notwendig sei, führt nicht grundsätzlich zu eben diesem Tun. Das erkennt er aufs deutlichste; und empfiehlt doch seine Diät und wie vieles noch mit solchen Gründen! Ja durchaus ist sein strategischer Haupt-

fehler, daß er allzu intellektualistisch vorgeht, wie denn dem geistreichen Denker diese Gefahr am nächsten liegt: daß er überzeugen will — wo einflußreiche Propheten nur überredet, und manchmal überhaupt nur geredet haben. Und gerade in der „Morgenröte" tritt auch schon in den Deduktionen die Überschätzung des Verstandesmäßigen, die Unterschätzung des blinden Triebes sehr stark hervor. Ein Grundgedanke des ersten Buches lautet: „Gefühle sind nichts Letztes, Ursprüngliches, hinter den Gefühlen stehen Urteile und Wertschätzungen, welche in der Form von Gefühlen (Neigungen, Abneigungen) uns vererbt sind." Ein tiefer und wichtiger Gedanke, den man aber schwerlich so allgemein aussprechen darf; zumal Nietzsche selbst manches Beispiel dafür vorträgt, wie umgekehrt instinktive Parteinahme erst nachträglich durch Gründe, Urteile, Wertschätzungen gerechtfertigt wird.

Immerhin kann man fragen, ob für Nietzsche der Versuch, die Vorurteile zu entwurzeln, um die von ihnen gestützten Sitten (oder Unsitten) auszurotten, nicht jedenfalls das erste sein mußte. Denn auf diesen Weg wies ihn auch die Geschichte der menschlichen Gesellschaft. In großartiger Weise greift er hier eine „Entstehungsgeschichte des menschlichen Handelns" (wie man sagen könnte) an, die jene „Entstehungsgeschichte des menschlichen Denkens" teils ergänzt — teils schon in sich schließt.

Zweimal, lehrt Nietzsche, ist die menschliche Natur durch Meinungen und Vorstellungen, die ihr eingeimpft wurden, entscheidend beeinflußt worden — beidemal zum Schaden ihrer freien Entfaltung, aber das zweite Mal in viel schlimmerer Weise. Das erste Mal im Beginn der Menschheitsgeschichte, als die „Sittlichkeit der Sitte" begründet wurde, als eine bestimmte Handlungsweise z. B. im Verkehr mit Göttern der Tradition eingeflößt wurde; als der erste Satz der Zivilisation, die ältesten Trostmittel, die ältesten moralischen Urteile entstanden — denn wieder liebt es Nietzsche, in die Entstehung der Dinge hinabzuleuchten, oft wohl zu rasch, denn so leicht läßt sich durch die ungeheueren Tiefen der prähistorischen Zeiträume schwerlich hindurchblicken. Damals also entstand zum

erstenmal eine Sittlichkeit — nicht auf eine innere Notwendigkeit gegründet, sondern auf Vorurteile, Zufälle, Interessen. Und zum zweitenmal entstand eine „moralische Mode", mit völlig geänderter Richtung, aber gleichen Ursprungs mit dem Christentum. Es gilt also die nicht in der Sache selbst, sondern nur in den Meinungen über die Sache begründeten moralischen Vorstellungen so der Vorzeit wie des Christentums zu erschüttern. Denn beide dauern noch in voller Kraft fort; und die altruistische, auf Mitleid und Mitempfindung aufgebaute neue Moral haben auch Gegner der christlichen Religion wie Voltaire, Schopenhauer und Comte — der Begründer des Positivismus wird in diesem Buch mit höchsten Ehren genannt — nicht zu ersetzen, sondern zu überbieten gesucht.

Im letzten Sinn also handelt es sich um nichts Geringeres, als um dies: die Geschichte der Menschheit unter neuen Voraussetzungen von neuem zu beginnen.

Daß dies zunächst einfach als „unmöglich", ja als phantastisch abgelehnt werden müßte, wußte Nietzsche, als er auf Platons dennoch möglichen Versuch hinwies — und auf den gelungenen Mohammeds. Aber vor allem ist ihm ja das Christentum der Beweis, daß es möglich ist, dem Leben der Menschheit, ihren Handlungen, ihren Anschauungen eine völlig neue Grundlage zu geben.

Nietzsche berührt sich hier mit jenem genialen Frühwerk: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie". Wir sahen: schon damals schwebte ein Abschütteln der Vergangenheit vor, soweit sie dem Lebenden die Kraft zu leben nicht erhöht, sondern lähmt. Es genügt nicht, zu bessern, da die moralischen Gefühle und Urteile „in allen Fundamenten irrtümlich angelegt sind und ihr Gebäude der Reparatur unfähig ist". Die Menschheit muß von der Last der ererbten Vorstellungen und Verpflichtungen befreit werden. Oft freilich haben diese den Schein vernünftiger Begründung — er ist aber erst nachträglich den Sitten und Gebräuchen angedichtet worden, wie Nietzsche an einigen Fällen geistreich zeigt — keine geringe Leistung in einer Epoche, in der das blinde Vertrauen auf die „Vernunft in der Geschichte" etwa den berühmten Rechtslehrer

Ihering den vernünftigen Grund einer jeden Einrichtung zum Ausgangspunkt ihrer Entwicklung machen ließ. Nun aber sind wir zu einer bewußten Stellungnahme gereift: auch hier hat planvolle Absicht den blinden Zufall zu ersetzen; und ein gar weites Reich weist Nietzsches kulturhistorische Skepsis diesem blinden Zufall an. Somit sind wir nun in der Lage, unmittelbar auf das Ziel loszugehen und diejenigen Meinungen zu „pflanzen", die für die freie Entfaltung des menschlichen Willens die günstigsten Bedingungen schaffen. An die Stelle der Vorurteile sollen Urteile treten. . . .

Ist es denn nun aber so sicher, daß jene früheren Meinungen, die die Atmosphäre der traditionellen Handlungen, der typischen Urteile, der konventionellen Wertschätzungen bilden, daß jene älteren moralischen Anschauungen durchweg Vorurteile sind?

Welche Mittel wendet Nietzsche nun an, um dies zu erweisen — nachträglich zu erweisen? Denn es ist klar, daß auch er für seine Sympathien und Antipathien die Begründung erst nachträglich findet. Es sind keine blinden Sympathien und Antipathien, gewiß nicht: die deutliche Vorstellung, diese oder jene „moralische Mode" sei der Entwicklung schädlich, die klare und reiche historische Einsicht in solche Wirkungen geht wirklich dem Gesamtgefühl voran. So aber ist eben nur dies Gesamtgefühl, Gesamturteil psychologisch und historisch von vornherein begründet; für die einzelnen Phänomene gilt es den Beweis des „Vorurteils" jedesmal erst nachträglich zu führen.

Hierzu bedient sich nun Nietzsche seines späteren Lieblingsmittels, der Etymologie, erst in vereinzelten Fällen. Seine Methode besteht vielmehr vor allem in der Kunst psychologischen Einfühlens. Er sucht sich in die Situation des von den späteren Anschauungen noch freien Urmenschen hineinzuversetzen und einen Ausgangspunkt zu gewinnen, von dem aus sich die Entwicklung bis hin zu den gegebenen Tatsachen mit innerer Wahrscheinlichkeit erklärt. Nun unternimmt er dies mit größter Kunst und weiß gerade solchen Phänomenen, die zunächst völlig unbegreiflich scheinen, eine tiefe psychologische Deutung abzugewinnen. Dahin gehört etwa seine Erklärung der primitiven Sehnsucht nach dem Rausch wahnsinn-

ähnlicher Zustände. Der Urmensch will heraus aus dem Zwang der ererbten Vorstellungen und aus dem Druck des Zweifels, der ihm, bei jeder Emanzipation vom Herkömmlichen die Kehle zuschnürt: „Ach, so gebt doch Wahnsinn, ihr Himmlischen! Wahnsinn, daß ich endlich an mich selber glaube! Gebt Delirien und Zuckungen, plötzliche Lichter und Finsternisse, schreckt mich mit Frost und Glut, wie sie kein Sterblicher noch empfand, mit Getöse und umgehenden Gestalten, laßt mich heulen und winseln und wie ein Tier kriechen: nur daß ich bei mir selber Glauben finde! Der Zweifel frißt mich auf, ich habe das Gesetz getötet, das Gesetz ängstigt mich wie ein Leichnam einen Lebendigen; wenn ich nicht mehr bin als das Gesetz, so bin ich der Verworfenste von allen." Wenn er den Wunsch ausspricht, daß die Dichter wieder Seher sein sollten wie einst — er ist ein Seher; deutlich, handgreiflich sieht er die Gestalten und sieht er in ihr Inneres. Aber eben — der Seher ist ein Dichter. Einige Sicherheit bieten diese Vergangenheitsvisionen doch nur, wo einigermaßen die näheren Umstände bekannt sind. So wenn er prachtvoll den ersten Todesfall unter den Urchristen schildert, die den Tod überwunden zu haben glaubten: „Wie mischten sich da Verwunderung, Frohlocken, Zweifel, Scham, Inbrunst! — wahrlich ein Vorwurf für große Künstler!" Oder wenn er Charakterbilder historisch bekannter Persönlichkeiten entwirft wie das unglaublich lebensvolle des Paulus, in dem er, der Forschung vorangehend, den eigentlichen Begründer des Christentums sieht, den „Erfinder der Christlichkeit". Aber immer bleiben wir doch hier auf Wahrscheinlichkeit, ja auf psychologische Möglichkeit angewiesen; und wenn das für jede Interpretation historisch bezeugter Persönlichkeiten und Zustände gilt, so stützen sich doch dort die Erklärungen gegenseitig, während Nietzsche mit isolierten Tatsachen operiert. Allerdings wird eine gewisse Annäherung der einzelnen Deutungen auch von Nietzsche versucht, indem es gewisse Grundeigenschaften sind, auf die die meisten Entwicklungen zurückgeführt werden: Furchtsamkeit, Streben nach Auszeichnung, in viel geringerem Grade als später auch die Berechnung des Vorteils. Aber

auch da sind andere Erklärungen überall möglich. So erklärt Nietzsche in überaus geistvoller Weise unser Naturgefühl aus der Furchtsamkeit, die alles auf einen zweiten dahinterliegenden Sinn anzusehen gewohnt sei; aber spricht nicht auch viel gemütliche Vertraulichkeit, fast Herzlichkeit aus mancher Seite der ältesten Naturmythologie?

Auch ist Nietzsche sich seiner eigenen Subjektivität wohl bewußt. „Wohin will diese ganze Philosophie mit all ihren Umwegen? Tut sie mehr, als einen steten und starken Trieb gleichsam in Vernunft zu übersetzen, einen Trieb nach milder Sonne, heller und bewegter Luft, südlichen Pflanzen, Meeresatem, flüchtiger Fleisch-, Eier- und Früchtenahrung, heißem Wasser zum Getränke, tagelangen stillen Wanderungen, wenigem Sprechen, seltenem und vorsichtigem Lesen, einsamem Wohnen, reinlichen, schlichten und fast soldatischen Gewohnheiten, kurz nach allen Dingen, die gerade mir am besten schmecken, gerade mir am zuträglichsten sind? Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinkt für eine persönliche Diät ist? Ein Instinkt, welcher nach meiner Luft, meiner Höhe, meiner Witterung, meiner Art Gesundheit durch den Umweg meines Kopfes sucht?" Ja er überschätzt hier sogar das persönliche Element, oder vielmehr das persönliche Interesse. Denn was aus seiner eigenen Seele hervortritt, die Auffassung färbt, die Urteile bestimmt, den Wünschen und den (diesmal viel vorsichtiger vorgetragenen) Prophezeiungen Richtung gibt, das ist nicht der Instinkt für das ihm selbst Wohltätige, sondern es ist seine Herzensgüte.

Leidenschaftlich bewegt wendet er sich gegen die Grausamkeit, die den vom Schicksal über den Menschen verhängten Qualen willkürlich neue zufügt. Vor allem ist es die Strafe, die er haßt. „Unsere abscheulichen Strafordnungen" dienen nur dazu, zu peinigen, sie bessern nicht, sie schrecken nicht ab; nicht einmal daß sie dem Machtgefühl des Strafenden wohltun, wird jetzt — wie später — anerkannt. Und wenn in der primitiven Opferung des Sündenbocks — denn „der gestraft wird, ist immer ein Sündenbock" — noch eine gewisse Naivität herrscht, so wird vollends im Christentum alles zur Strafe, und den körperlichen Torturen treten noch furcht-

barere Seelenfoltern zur Seite. Beredt sucht Nietzsche sie aus und weiß auch von entlegener Stelle, aus den Bußpredigten des Methodisten Whitefield, erschütternde Beispiele zu bringen; und weiß anschaulich zu machen, wie die Wollust der Grausamkeit, die sich durch solche Seelenfolter hindurchwühlt, in einem Dante und Calvin das Machtgefühl unheimlich stärkt und würzt.

Es ist aus diesem Geist des Mitleids heraus, daß der Bekämpfer des Mitleids das Christentum und seine Predigt von Mitleid und Nächstenliebe angreift. Wohl hebt er, wieder als ein Vorläufer der Fachwissenschaft, den synkretistischen Charakter des Christentums hervor; für das Quälen mit Sünde und Hölle aber machte er doch nur die Religion Christi selbst verantwortlich. Wie in ihr alles Unglück noch obendrein durch das Vorurteil, es selbst verschuldet zu haben, verschärft wird; wie zwischen Verschuldung und Strafe ein schreckliches Aufwiegen stattfindet — das vor allem empört ihn. „‚Und in summa: was wollt ihr eigentlich Neues?‘ Wir wollen nicht mehr die Ursachen zu Sündern und die Folgen zu Henkern machen!"

In Christus selbst erblickt er einen Zweifler und vermutet hinter den Worten am Kreuz die bitterste Enttäuschung. In den Christen der ersten Jahrhunderte aber sieht er nur arme, furchtsame, kleine Leute, die vor Gott wie vor dem Prätor Roms stehen: „er ist zu stolz, als daß wir unschuldig sein dürften . . ." Orientalische Knechtseligkeit schmeckt er aus dem Trostsatz heraus: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er." Und so hat er sich denn auch eingehend mit den Juden zu beschäftigen, einem Volk, „das am Leben hing und hängt, gleich den Griechen und mehr als die Griechen"; den besten Hassern und deshalb den heiligen Zorn großartig zu empfinden fähig. Und die Frage ihrer Zukunft beantwortet er optimistisch und wiederum fast fromm, beinahe im Sinn jener christlichen Lehre von der Wiederbringung der verlorenen Güter.

Güte also und wirkliche Menschenliebe diktiert ihm auch seine Kritik. Über Nietzsches Stellung zum Christentum überhaupt wird später zu handeln sein; hier schon dürfen wir sagen: es ist ebenso

gewiß, daß er es einseitig sieht und beurteilt, wie daß er nicht mit ursprünglicher Antipathie an die Religion seiner Väter herangetreten ist: seine Entwicklung hat ihn zu Christus mit derselben Notwendigkeit in Gegensatz gebracht wie zu Sokrates oder Wagner.

Denn sein eigenes Ideal ist jetzt entfaltet. Nicht die Macht schlechtweg, wie bei den Primitiven — deren Machtgelüst und Machtgefühl aber noch heut in fast ungebrochener Kraft herrschen; nicht Nächstenliebe und Mitleid, wie das Christentum sie predigt, ohne sie zu voller Geltung bringen zu können — die Vornehmheit ist der Fels, auf den er seine Kirche erbauen will. Nicht das Griechentum, nicht das Christentum genügt seinen Ansprüchen an Vornehmheit. Er aber, der stolz wie der Tapfere sein „letztes Argument" bringt: „was liegt an mir!", er, der sich jetzt ganz im Besitz jener „idealischen Selbstsucht" fühlt, die dem erwarteten Kind ein jedes Opfer zu bringen bereit ist — er zweifelt nicht an seinem Recht, der Menschheit dies neue Ziel zu setzen, vielmehr sie auf das Ziel hinzulenken, das ihr von innen heraus bestimmt ist. Ruhig und entschlossen geht er seinen eigenen Weg — des Spottes der guten Freunde gewiß, der jeden trifft, wenn er seinen eigenen Weg geht; und die Ahnung künftigen Ruhms, den er halb verschämt und halb freudig abwehrt, gibt dem Buch einen besonderen liebenswürdig-persönlichen Reiz, während sonst das Persönliche mehr als im „Menschlichen Allzumenschlichen" zurücktritt.

Wie allen Büchern Nietzsches ist auch diesem das Hervorleuchten neuer Namen eigen, gleichsam als ob er sich durch den Sternenhimmel hindurch bewege. Pascal als „der erste aller Christen", den er einmal geistreich mit Paulus vergleicht, steht vermittelnd zwischen den alten Günstlingen oder doch Lieblingen der Betrachtung, wie Schopenhauer und Rousseau, und den neuen, wie Spinoza; auch Plato tritt wieder stark in den Vordergrund. Ebenso tauchen neue Lieblingsausdrücke auf: „physiologisch", ein bevorzugter Terminus der ganzen Zeit, wird zum erstenmal gebraucht. Desgleichen zeigen sich Neuerungen in der Form: die kleinen Dialoge nehmen ganz bedeutend an Häufigkeit zu, aber sie haben jetzt mehr den

Charakter geselliger Spiele als kleiner Untersuchungen. Die Neigung zum asyndetischen Ausschütten gleichberechtigter Worte ist noch gewachsen: „diesen Genuß bieten ihnen Kriege, Künste, Religionen, Genies“; „irgendeinem Sehrglücklichen, Feinen, Erfindsamen, Kühnen, Gewaltigen“ — eine Figur, die Nietzsches Reichtum an neuen Anschauungen und Erkenntnissen entspricht. Das gleiche gilt von den noch zahlreicheren Neubildungen: „Genüßlichkeit“, „Wahnwurz“, „Freitäter“, „die großen Zürner“, „Einleidigkeit“, „Enttierung“, „Wahrspielerei“, „entmenschlichen“, wozu auch eine charakteristisch auf den „Zarathustra“ vordeutende Wendung wie „Bedürftige des Geistes“ gehört.

Aber durch all diesen Wechsel der Beobachtungsobjekte und der Ausdrucksweisen hindurch bleibt Nietzsches Auge fest auf sein Ziel gerichtet und deshalb auf die deutsche Kultur, die es zu reformieren gilt. Die mannigfaltigen Betrachtungen über die vita contemplativa bereiten auf den Abschied von den vorbereitenden, theoretischen Betrachtungen vor: bald wird Zarathustra zum Volke herabsteigen. Noch aber prüft er es. Nicht milde. Herwegh sang die vielgetadelten Verse:

Und wer wie ich mit Gott gegrollt,
Darf auch mit einem König grollen.

Nietzsche, der in scharfsinnigen Ausführungen die „Redlichkeit Gottes“ beleuchtet, des Gottes nämlich, wie Theologie und Kirche ihn hinstellen, darf wohl auch an die „deutsche Tugend“ seine Sonde legen; und wenn in die Struktur des Werkes besonders auch die Untersuchung der Illusionsbildung gehört, die Prüfung des angeblich transzendentalen Ursprungs von Begriffen wie Pflicht und Recht, Gewissen und — Liebe, so darf er auch die Selbsttäuschungen der Deutschen über ihre Bildung von neuem kritisieren; wie denn die Vergleichung nationaler Eigenart hier gern gepflegt wird. Die Heroenverehrung als gewollte Illusion führt ihn zu einer Betrachtung über die (in seinen Augen) letzten Heroen des Vaterlandes: Schopenhauer, Wagner, Bismarck, die auch diesem letztern nicht alle Sympathie (wie sonst) verweigert. Und als Typen

deutscher Art — Goethe ist und bleibt ihm „Europäer“ — führt er keine Geringeren als Kant und wieder Schopenhauer vor. Die grausame Härte des letzten Buches ist überwunden — mußte überwunden werden von diesem Bedürfnis nach Stille und Vornehmheit, dieser Freude an beruhigenden Erkenntnissen, wie der Befreiung vom „bösen Gewissen“. Er widerspricht den Verleumdern der Heiterkeit; und eine hohe Heiterkeit der Erkenntnis und des Entschlusses erfüllt das Buch — gerade weil er nicht bloß seiner Mission gewiß wurde, sondern auch ihrer Tragik.

Auch diesmal also können wir der späteren Vorrede nicht zustimmen, wenn sie dies gegen das „Vertrauen zur Moral“ gerichtete Buch pessimistisch nennt. Und hätte er es so betitelt, hätte er sich nicht gewiß gefühlt „seines eigenen Morgens, seiner eigenen Erlösung, seiner eigenen Morgenröte“?

2. Paralipomena.

„Noch einen Tropfen aus dem Gedankenmeer!“, rief wohl in seiner naiven Freude an gedanklichen Funden und Fündlein Berthold Auerbach. Mit größerem Recht möchte man das ausrufen, wenn aus dem Meer der Gedanken Nietzsches das Wesentlichste herausgeholt werden soll. Denn wir müssen es uns durchaus gegenwärtig halten: was seine Bücher bringen, diese stattliche Reihe von Werken voll tiefer und spielender, überraschender und überzeugender Gedanken, das ist nur ein Teil seines Gedankenvorrats, Gedankenbesitzes, wenn auch gewiß der wichtigste und ausschlaggebende. Was die Ergänzungsbände der Großen Ausgabe bieten, ist dem Kern nach den von ihm selbst veröffentlichten Aphorismen gleichartig; und den Ausdruck „Paralipomena“ haben wir eben nur deshalb gewählt, weil der Tatsache ihrer Ausscheidung aus den Druckmanuskripten Rechnung getragen werden sollte. Paralipomena sind es aber nicht in dem Sinne, als handelte es sich um Nebenwerk, um gelegentliche Einfälle. Das gibt es bei Nietzsche höchstens einmal in den Briefen, und auch dort nicht häufig; was seine Notizbücher bergen, das hat seinen bestimmten, einheitlichen Mittelpunkt,

oder vielmehr jedesmal zwei Brennpunkte: den Gedanken einer Erneuerung der Kultur als unveränderlich festen Polarstern, die wechselnde Zentralidee jeder Epoche in seinem Leben als zweiten Kernpunkt.

Gerade hier spricht Nietzsche dies selbst aus, freilich in jener schamhaft andeutenden Weise, in der er sich zu verteidigen liebt; denn wie Luther und Lessing gehört er zu denen, die kühn und laut sind, wo es der Sache gilt, und fast zaghaft, wo die eigene Person ins Spiel kommt. So sagt er hier im Hinblick auf seine Sprüche: „Es sind Aphorismen! Sind es Aphorismen? — Mögen die, welche mir daraus einen Vorwurf machen, ein wenig nachdenken und dann sich vor sich selber entschuldigen. Ich brauche kein Wort für mich." Ich denke, damit ist eben dies gemeint, was wir ausführten: daß diese Sätze und Betrachtungen isoliert nur der Form nach sind, tatsächlich aber alle auf das engste zusammenhängen, weil sie eben alle auf einen Hauptpunkt zurückweisen; wie etwa jede unserer Bewegungen von morgens bis abends zusammenhanglos scheinen mag, während wir vom Aufstehen an bei verschiedener Arbeit, mannigfacher Erholung, allerlei instinktiven Vorgängen ein und dasselbe Ziel verfolgen können.

Dies Ziel wird Nietzsche immer klarer; so deutlich wird es ihm, daß er eben eine Reihe von Aussagen vom Druck zurückgewiesen hat, weil sie zu unmittelbar, zu unkünstlerisch deutlich seine Meinung formulierten. Zu keinem Werke Nietzsches liegt eine so große Zahl derartiger Selbsterklärungen vor. Es ist leicht einzusehen, woran das liegt. Mit der „Morgenröte" tritt Nietzsche seine eigentliche Laufbahn an; alles vorher war Vorbereitung. Um so mehr ist es ihm jetzt wichtig, sich über den Weg zu vergewissern; und über seine Ausrüstung. Der „Erziehung des Erziehers" gelten die Aufzeichnungen, die die „Morgenröte" umgeben. Dahin weisen auch Titel, die er dann verwarf: „Passio nova oder von der Leidenschaft der Redlichkeit"; „Religion der Tapferkeit"; „Von der zulässigen Lüge". Denn „das Problem der Wahrhaftigkeit hat noch niemand erfaßt": eine ganz neue, auf ganz frischen

Voraussetzungen beruhende Wahrhaftigkeit ist es, die er von sich fordert, die er an sich erprobt. Die „Morgenröte“ ist Nietzsches Sendschreiben an den geistigen Adel deutscher Nation, seine erste kriegerische Unternehmung zur Durchführung der nötig befundenen Reformation; die Paralipomena sind die frommen Selbstprüfungen des Reformators, seine Beichten vor sich selbst. Freilich immer mit dem höchst charakteristischen Unterschied von der Art Luthers, daß er seine eigene Person ganz zu entfernen sucht und eben nur für „den Philosophen“ Bedingungen, Gesetze, Forderungen feststellen will, die er durch Beobachtung an Friedrich Nietzsche (und wenigen andern Versuchsobjekten, wie neben Schopenhauer jetzt besonders Pascal, neben dem Sokrates zurücktritt) gewonnen hat.

Die „große Frage“ lautet: worin bestehen Redlichkeit und Wahrhaftigkeit des wissenschaftlichen Menschen? Daß dies seine Haupttugenden sein müssen, daß auf ihnen seine soldatische Heiterkeit beruht, wird vorausgesetzt — richtiger: wird unmittelbar empfunden. — Nun aber ward früher einfach gelehrt: Wahrhaftigkeit bestehe im Aussprechen der Wahrheit. Hiergegen hat schon früher Nietzsche, Fichtes bequemen Radikalismus verspottend, eingewandt: ja, wenn wir die Wahrheit haben! Nun heißt es geradezu: „Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen ‚hatten die Wahrheit‘: selbst die Skeptiker.“ Es ist mir unvergeßlich, wie ich vor langen Jahren mit einem der bedeutendsten Freunde Nietzsches über ihn sprach, einem Philosophen, der bedauerte, wie ihre Wege auseinander geführt hätten: „Nietzsche meint jetzt, daß man die Wahrheit nicht besitzen könne; ich bin gewiß, daß man sie haben kann, und ich habe sie.“ Man sieht auf den ersten Blick, wieviel leichter diese beruhigende Überzeugung die Wahrhaftigkeit macht als der Standpunkt Nietzsches. Denn eben dem Nachweis, daß wir die Wahrheit nicht haben, gelten seine scharfsinnigsten Untersuchungen. Wir wissen, daß die Sinne trügen; aber „wir wissen von den Sinnen nur durch die Sinne“: „somit trügt etwas, was wir nicht kennen“. Wie

sollen wir hinter den Trug gelangen? Ferner: wir nehmen nicht einmal den Sinneseindruck, den trügerischen, rein auf, sondern sofort vervollständigt ihn unser Intellekt und fügt somit aus der Analogie heraus neue Täuschungen hinzu. Zu Sinn und Vernunft gesellt sich als dritter Betrüger der Trieb, der dem Urteil vorauseilt; gesellt sich viertens die Sprache.... Es gehört wohl zu den höchsten Triumphen psychologischen und logischen Scharfsinns, wie Nietzsche den Begriff des Willens analysiert — wohl als erster, dem neuerdings selbständig Rudolf Goldscheid gefolgt ist — und die Komplikation scheinbar einfachster Aussagen aufdeckt. „‚Ich liebe dich.‘ Nein! Es ist in mir ein verliebter Zustand, und ich *meine*, du werdest ihn lindern. Diese Objektsakkusative!" Also: im Lieben schon sind Trieb, Urteil (und sinnlicher Eindruck) vereinigt, und beim Aussprechen kommt noch die Beschränktheit der sprachlichen Mittel hinzu....

So kommt Nietzsche zu dem radikalen Ausspruch: „Der Gedanke ist ebensowohl wie das Wort nur ein Zeichen: von irgendeiner Kongruenz des Gedankens und des Wirklichen kann nicht die Rede sein." Ein Satz, der freilich, wie alle radikalen Dogmen, in der Praxis undurchführbar ist; selbst von der Frage abgesehen, ob ein System an sich unzureichender Symbole nicht doch als Ganzes eine gewisse Wahrheit darstellen könnte.

Diese Entdeckung nun: daß die eigentliche Wahrheit nicht zugänglich ist, hat einst einen großen deutschen Dichter in Verzweiflung gestürzt: Heinrich von Kleist, mit dem auch unter diesem Gesichtspunkt eine geistreiche Skizze Ottokar Fischers Nietzsche verglichen hat. Aber auch unter diesem Gesichtspunkt sehen wir vor allem die fundamentale Verschiedenheit zwischen dem Künstler, der getreue Abbilder der Wirklichkeit schaffen will — und dem Philosophen, der die Wirklichkeit selbst umzugestalten verlangt.

Denn diese ist doch da; an der Realität der Welt, der Menschen, der Triebe hat Nietzsche niemals gezweifelt; sein naiver Realismus ist ja die Grundlage seiner gesamten philosophischen und menschlichen Existenz. Er mag theoretisch den Begriff des „Ich" für

einen bloßen „Versuch, unser unendlich kompliziertes Wesen in einer Simplifikation zu sehen und zu begreifen“ erklären — auf welchem Pfade neuerdings Ernst Mach mit so großem Erfolg weitergeschritten ist — die Träger dieses Begriffs bleiben ihm Tatsachen. Man könnte sagen: was für Plato die „Ideen“ sind, das sind für Nietzsche die Menschentypen: die Urphänomene, die letzten erreichbaren (oder unerreichbaren) Wahrheiten, von denen alles sonst Gegebene nur Abspiegelung ist. Hat doch Nietzsche selbst einmal seine Philosophie als „umgedrehten Platonismus“ bezeichnet; denn wie bei dem hellenischen Denker der Mensch und alles Wirkliche zum Schattenspiel wird, so löst sich bei Nietzsche jede „Idee“ in ein Menschenwerk auf. Den Vorstellungen selbst setzt er lebhaften Zweifel oder entschiedenen Widerspruch entgegen, die wir gewohnt sind, als selbstverständlich anzusehen: er leugnet, und mit tiefgreifenden Argumenten, daß es einen Trieb der Selbsterhaltung oder der Erhaltung der Gattung gebe; er bestreitet, daß die Fortpflanzung Zweck des sexuellen Triebes sein könne, weil dieser keineswegs immer zur Zeugung führt (wobei denn doch zu fragen wäre, ob das Zeugnis der gesamten Tierwelt nicht gegen dasjenige der Menschheit entscheidet?); ja er sucht den einfachsten Erscheinungen eine historische, menschliche Grundlage zu geben und behauptet, individuelle Auszeichnung sei erst in Griechenland erfunden worden!

Man kann Nietzsches Philosophie, so hart sie oft erscheint, die humanste von allen mindestens in dem Sinne nennen, daß in keiner der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch eine solche Rolle spielt wie in der seinen. Nietzsche hat für die Philosophie geleistet, was Ruskin für die Nationalökonomie leisten wollte: statt abgeleiteter Begriffe das Menschenleben mit seinen Trieben zur Grundlage zu machen. In Nietzsches Philosophie gibt es eigentlich nichts als den Menschen und sein Werk; denn sein Werk ist einerseits die Natur, wie sie vorhanden ist, und andererseits die Begriffswelt in ihrer ganzen Ausdehnung. Gelegentlich zwar greift Nietzsche auf das Tier zurück, wie denn gerade auch die Paralipomena zur

„Morgenröte" einige Versuche zur Tierpsychologie enthalten; aber das Tier wird doch eben nur als Vorstufe zum Menschen betrachtet. Irgendwelche Gesetze aber, die den Menschen selbst formen, ohne wieder vom Menschen selbst auszugehen, werden nirgends anerkannt. Vor allem keine geheime „Zielstrebigkeit", kein über den Handlungen der Menschen wachendes Unbewußtes: „Es ist der größte Wendepunkt der Philosophie, daß man die Handlung nach Zwecken nicht mehr begreiflich fand; damit sind alle früheren Tendenzen entwertet." Eben dies soll ja auch praktisch den unendlichen Unterschied von sonst und jetzt ausmachen: „In der gesamten Geschichte der Menschheit bisher kein Zweck, keine vernünftige geheime Leitung, kein Instinkt, sondern Zufall, Zufall, Zufall." Ebensowenig aber gibt es eine Weisheit der Natur, die etwa durch ein günstiges Klima geeignete Menschenarten erzeugen würde; es gibt günstige Klimata — und Nietzsche hat ihre Bedeutung schon aus persönlichster Erfahrung gern betont — aber eben auch höchst ungünstige.

Die primäre Tatsache also für Nietzsche ist die Existenz der Menschen, d. h. bestimmter Wesen, die wesentlich von Trieben beherrscht werden, bei denen aber doch mehr als bei allen andern Geschöpfen eine bewußte Herrschaft über diese Triebe, eine bewußte Anwendung derselben, eine bewußte Zwecksetzung möglich ist. Eigentlich ist Nietzsches berühmter Übermensch nichts anderes als der von aller animalischen Unterwerfung unter den Trieb gereinigte Mensch — nicht aber ein Asket, der die Triebe verhöhnt, sondern ein Weiser, der sie zweckmäßig anwendet. „Sollte nicht jedes Individuum der Versuch sein, eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen, vermöge seiner individuellsten Dinge?"

Gegeben ist also zugleich mit der Urtatsache „Mensch" auch die Urtatsache „Individualität", oder vielmehr eine Reihe von Annäherungsstufen nach unten an den allgemeinen Begriff, nach oben an die ausgearbeitete Eigenart. — Wer weiter nichts ist als Mensch, der ist, wie schon Lessing bitter äußert, recht wenig; die Herde, die Masse, die Träger der Sklavenmoral — das sind die undifferenzierten

Menschen. — Immerhin — Nietzsches Realismus erhebt sich oft über diese gefährliche Gleichsetzung. Es gibt auch unter der Masse noch Individualisierung: Typen gibt es und zwar vorzugsweise nationale und soziale — wogegen Nietzsche selten mit den historischen operiert, es sei denn mit dem Menschen der Urzeit und dem der Renaissance. Aber er liebt es, an gewissen Probiersteinen die nationalen Typen zu unterscheiden: „Die Griechen litten am meisten beim Anblick der Häßlichkeit, die Juden bei dem der Sünde, die Franzosen beim Anblick des ungeschickten, geistarmen, brutalen Selbst." Oder er kombiniert diese Typen mit historischen Erfahrungen: „In diesem Jahrhundert haben sich die Franzosen einen Geschmack an der Malerei anerzogen, der dem vorigen Jahrhundert fehlte. Die Italiener haben ihr Ohr für den Gesang verloren, die Deutschen haben politische Leidenschaft gelernt, und die Engländer haben sich an die Spitze der Wissenschaft gestellt." Man sieht: Deutsche, Italiener, Franzosen, das sind fertige Begriffe, mit denen er arbeitet wie mit denen des Priesters oder des Philosophen oder des Künstlers auch.

Hierauf läßt sich einfach antworten: das Problem der neuen Wahrhaftigkeit wird durch die Unmöglichkeit, die Wahrheit zu erlangen, gestellt und ist deshalb nur so zu lösen, daß wir uns niemals bei einer „Wahrheit" beruhigen.

Also: während der herkömmlichen Auffassung das Stehen auf der erkannten Wahrheit, etwa in dem Bilde Luthers zu Worms, als ethische Höchstleistung erscheint, wird für Nietzsche umgekehrt jedes Beharren bei einer Erkenntnis als solches zu einer Unwahrhaftigkeit, weil eben jede Erkenntnis nur ein Mittel zum weiteren Vordringen sein kann.

Vor allem haben wir uns vor den „großen Wahrheiten" zu hüten; sie vor allem entstellen die Wirklichkeit. Die Moral „läuft darauf hinaus, uns über die Natur zu täuschen"; und unser Stolz verleitet uns, dem Menschen zu schmeicheln. Solchen Verführungen gegenüber gilt es immer tiefer einzudringen in jenes letzte wirklich Gegebene: die menschlichen Triebe, den Mechanismus des durch

sie geformten Intellekts. In diesem Sinn erklärt Nietzsche die moralistische Nüchternheit der Herbert Spencer und Stuart Mill für oberflächlich: „Es erfordert etwas ganz anderes: wirklich anderes einmal empfinden zu können und Besonnenheit hinterher zu haben, um dies zu analysieren! Also neuere innere Erlebnisse, meine werten Moralisten!" Dies ist denn also insbesondere auch seine eigene Aufgabe: „alle Triebe so zu sublimieren, daß die Wahrnehmung für das Fremde sehr weit geht und doch noch mit Genuß verknüpft ist", mit dem Genuß nämlich der künstlerischen Einfühlung und der wissenschaftlichen Wahrnehmung.

Damit sind wir schon zu den spezifischen Forderungen gekommen, die Nietzsche an sich selbst stellt, eben aus dem Geist jener neuen Wahrhaftigkeit heraus, die in jedem Ruhen in einer Erkenntnis nur etwas Vorläufiges sehen darf. Ein schönes Selbstzeugnis schließt sich hier an: „Sie machen es sich leicht und versuchen mich aus dem Übergange ins andere Extrem zu verstehen — sie merken nichts von dem fortgesetzten Kampfe und den gelegentlichen wonnevollen Ruhepausen im Kampfe, merken nicht, daß diese früheren Schriften solchen entzückten Stillen, wo der Kampf zu Ende schien, entsprungen sind, und wo man über ihn schon nachzudenken und sich zu beruhigen begann. Es war eine Täuschung. Der Kampf ging weiter . . ."

Der wissenschaftliche Mensch ist immer im Kampf und immer in heroischer Stimmung. Aber auch diese bringt Gefahren mit sich, Fehlerquellen, Berufskrankheiten gar. „Es gibt eine gierige und atemlose Art zu denken. Auch hier ist Moralität nötig." Es gibt die Versuchung zu ekstatischem Denken, das zu rasch zu Ergebnissen stürmt. Gerade davor hat er sich zu hüten, wenn er Erzieher sein will: „Ich will allen, welche ihr Muster suchen, helfen, indem ich zeige, wie man ein Muster sucht": wie man durch eindringende Analyse, von keiner blendenden Scheinerkenntnis getäuscht, das persönliche Ideal in jeder einzelnen Erscheinung aufspürt und bloßlegt, damit es sich auswachsen kann.

Die beiden höchsten Forderungen, die der Moralist an sich

selbst stellt, sind Unabhängigkeit und Gerechtigkeit. Nietzsche fühlt sich im Besitz wenn nicht dieser Eigenschaften, so doch dieser Tendenzen; es ist seine Distanz von den Dingen und Personen, die beides ermöglicht, und so taucht auch dies Lieblingswort „Distanz" jetzt auf. Individueller ist eine andere Forderung: „Ein Denker sollte sich hüten, hart zu werden: woher soll er dann sein Material bekommen?" Die Einfühlung setzt ja Sympathie voraus; und soviel, daß Nietzsche daran zugrunde zu gehen fürchtet. . . .

So beobachten wir ihn hier bei dieser vorbildlichen Arbeit, beim Suchen und Finden, bei der Freude, der Hoffnung — und dem Verzagen. „Ist denn kein Ausweg! Nirgends ein Gesetz, welches wir nicht nur erkennen, sondern auch über uns erkennen!" „Hier ist ein Anfang der moralischen Unterscheidungen gefunden!" „Es gibt so viele Arten angenehmer Empfindung, daß ich verzweifle, das höchste Gut zu bestimmen. Neulich schien es mir das Schweben und Fliegen."

Umlernen, das ist das Losungswort. Umlernen über das Wesen des Genies, wobei besonders neue Charakteranalysen Richard Wagners helfen müssen; über das Wesen der Phantasie; über historische Erscheinungen wie Christentum und Christus. . . . Grausames, unermüdliches Umlernen, das ist der Geist der neuen Wahrhaftigkeit. . . .

Und nun, das ist das Versöhnende zugleich — und das Tragische: hinter diesem fast pathologischen Bedürfnis unaufhörlichen Fortschritts der Erkenntnis steht fest und unveränderlich das eine gleiche Ideal — jenes Ideal, das auch diesem strengsten Selbstkritiker von dem eigenen Willen diktiert wurde und nicht von seinem unheimlich großen Scharfsinn. . . .

Er lehrt: Zufall, Zufall, Zufall! und er hat doch das Bedürfnis des Vertrauens: „Vertrauen wir den Trieben, sie werden schon wieder Ideale schaffen!" Er warnt vor den trübenden Medien, Leidenschaft, Fanatismus — und die Welt als ästhetisches Phänomen ist ihm wertlos ohne sie: „Ohne unsere Leidenschaften ist die Welt Zahl und Linie und Gesetz und Unsinn, in alledem das widerlichste und anmaßlichste Paradoxum." Er ist in der heroischen

Stimmung des Martyriums — aber mitten im Leid der Erkenntnis dürstet er nach Freude. Dies ist seine stärkste Sehnsucht. „Vom Tiere und von der Pflanze müssen wir lernen, was blühen ist: und danach in betreff des Menschen umlernen.“ „Freude haben an den Menschen“ — das ist sein Bedürfnis trotz und wegen aller Analyse; „Kraft in der Milde und Stille“ — das ist sein Traum. Ihn schmerzt der Kampf, der ihn beseligt; beseligt, weil es Kampf ist; schmerzt, weil er einzelne verletzt: „Empfindet ihr nichts von der Not, gegen einen Menschen recht zu haben und es öffentlich zu bezeugen?“ Er ist zum Äußersten entschlossen: „vielleicht muß die Menschheit einen Strich unter ihre Vergangenheit machen“; er malt sich eine neue Religion, eine utopische Zukunft aus — und es sind doch immer die Menschen von heut, um derentwillen er leidet; es ist doch immer die Not der Gegenwart, die ihm das Martyrium der Erkenntnis aufzwingt!

Nirgends vielleicht erscheint Nietzsche verehrenswürdiger als hier; nirgends fallen die unlautern Verunglimpfungen seines sittlichen Ernstes, seiner menschlichen Güte, seiner geistigen Höhe kläglicher zusammen als beim Anblick dieser Seelenzustände. Wir sehen eine zugleich zarte und leidenschaftliche Denkernatur sich zu ihrem Leidensgang rüsten. Er täuscht sich selbst, wenn er glaubt, nur die Freude des Findens und — die Anstrengung des Suchens sei das Ziel seiner Arbeit; eine tiefinnerliche Liebe zu der Menschheit ist es, die ihn im Herzen bewegt: eine neue bessere Zeit will er ihr bringen, die frei sein soll von der erblichen Belastung der Jahrtausende. Die trübenden Vorurteile sollen schwinden; klar und frei soll der Wille der Menschen, sich voll zu entwickeln, ans Licht treten. Wie so viele Menschenverächter hat er sich Menschenhaß aus der Fülle der Liebe getrunken; es hängt von der Welt ab, ob sein Herz erquickt werden soll und sein umwölkter Blick geöffnet für die tausend Quellen neben dem Durstenden in der Wüste.

XIII.

Die fröhliche Wissenschaft.

1. Das Buch.

„Die fröhliche Wissenschaft“, Nietzsches liebenswürdigstes Buch, trägt ihr Wesen so deutlich an der Stirn, daß auch des Verfassers seine früheren Werke oft so merkwürdig umdeutender Blick ihm gerecht werden mußte. Die Genesung erkennt er als die Quelle dieser Eigenart, einer sehr starken Eigenart: „Es scheint in der Sprache der Thauwinds geschrieben: es ist Übermut, Unruhe, Widerspruch, Aprilwetter darin, so daß man beständig ebenso an die Nähe des Winters als an den Sieg über den Winter gemahnt wird, der kommt, kommen muß, vielleicht schon gekommen ist. . . .“ Und so heißt es in dem Buch selbst: „Immer glauben alle Künstler und Menschen der ‚Werke‘ bei jedem Abschnitt ihres Lebens — den ein Werk jedesmal abschneidet — schon am Ziel selbst zu sein, immer würden sie den Tod geduldig entgegennehmen, mit dem Gefühl: ‚dazu sind wir reif‘. Dies ist nicht der Ausdruck der Ermüdung — vielmehr der einer gewissen herbstlichen Sonnigkeit und Milde, welche jedesmal das Werk selbst, das Reifgewordensein eines Werks, bei seinem Urheber hinterläßt. Da verlangsamt sich das tempo des Lebens und wird dick und honigflüssig — bis zu langen Fermaten, bis zum Glauben an die lange Fermate. . . .“

Diese Worte „Sonnigkeit und Milde“ scheinen in der Tat den Ton der „Fröhlichen Wissenschaft“ noch besser zu bezeichnen, als wenn die Vorrede zur zweiten Ausgabe von der Trunkenheit der Genesung spricht. Gewiß offenbart sich ein gewisses Rauschgefühl in den beigebundenen „Liedern des Prinzen Vogelfrei“, vor allem schon in der Tatsache dieser poetischen Beigabe. Denn obwohl nach Nietzsches eigenem Ausspruch hier seine eigene Prosa, gerade um

ihrer Vollendung willen, zu Versen führen mußte — „man schreibt nur im Angesichte der Poesie gute Prosa!“ —, so würde man doch neben Untersuchungen über die moralischen Vorurteile nicht notwendig gerade diese scherzhaften Stücke, die „fromme Beppa“ und den „achselzuckenden“ Vogel Specht erwarten dürfen.

Aber er erklärt es auch selbst, von welcher Art seine Heiterkeit ist — „unsere Heiterkeit“, denn im beseligenden, aber ach! unberechtigten Gefühl der Gemeinschaft spricht er in diesem Buch besonders gern im Pluralis. Heiterkeit aus dem Glück der Genesung, gewiß; aber welcher Genesung?

Zunächst sicher der körperlichen; für die doch dies Wort zu optimistisch war, denn Nietzsche ist von seinen neuropathischen Zuständen nie wirklich befreit worden. Aber er lernte sie überwinden, sie meistern, mehr als das; sie ganz in seinen Dienst zu stellen. „Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz ‚verbessere‘ —; aber ich weiß, daß er uns vertieft.“ Die ungeheure Energie des Mannes, aus dem Schwächlinge einen Schwächling machen wollen, zeigt sich hier in imponierender Gewalt: sein Denken von der Einwirkung des Krankseins befreien, das nennt er genesen! Was das Körperliche betrifft, so konnte es schon damals heißen wie in dem Scherz der späteren Vorrede: „Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, daß Herr Nietzsche wieder gesund wurde?“

Dies Herrwerden über die Krankheit oder besser: über das Kranksein kündigte sich ja schon in der „Morgenröte“ an; aber erst jetzt ist die Sonne im Zenith. Und beides gilt auch von dem andern Sinn jener berauschenden „Genesung“. Auch im Geistigen hat Nietzsche sich belastet, beengt, behindert gefühlt; auch hier ist jetzt erst der volle „Durchbruch der Gnade“ erfolgt, fast wirklich wie ein solches Pfingstwunder bei Pietisten. „Das größte neuere Ereignis — daß ‚Gott tot ist‘, daß der ‚Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist‘ — dies wirkliche oder vermeintliche Ereignis ‚strahlt ihn wie eine neue Morgenröte an‘.“ Von allen Zweifeln und Bedenken befreit, fühlt er sein Herz überströmen von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung. „Endlich

erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so „offenes Meer". — Kolumbus ist nicht umsonst der Held seiner Verse. Aber allerdings hält er diese Typen immer noch für etwas Vorläufiges, weil sie eben noch nicht genügend differenziert sind. „Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisieren." „Das Ziel ist, daß jeder sein Meisterbild entwerfe und es verwirkliche — das individuelle Muster."

Finden wir somit Nietzsche hier in der größten Strenge des individualistischen Standpunktes, jede allgemeine Norm ablehnend, ganz im Sinne des Angelus Silesius oder Goethes auf das jedem einzelnen eingeborene Ideal verweisend, so ist erst jetzt und von hier aus jene „große Frage" zu beantworten, wie sich unter diesen Voraussetzungen die neue Wahrhaftigkeit, die passio nova der Redlichkeit darstelle.

Und deshalb ist dies Buch auch — immer den „Zarathustra" ausgenommen — das positivste, das der „eigentliche Nietzsche" geschrieben hat! „Das verborgene Ja in euch ist stärker als alle Neins und Vielleichts, an denen ihr mit eurer Zeit krank seid; und wenn ihr aufs Meer müßt, ihr Auswanderer, so zwingt dazu auch euch — ein Glaube!"

Eckertz hat einmal sehr schön ausgeführt, wie stark aus allen Schriften Nietzsches der landschaftliche Hintergrund hervorblickt. Dies Buch, das so gern vom Meer, den Schiffen, Kolumbus spricht, begann er zwar Juli und August 1881 in Sils Maria, vollendete es aber nach Vorarbeiten in Genua dort im „schönsten aller Januare", 1882, weshalb er es „das Geschenk dieses einen Monats" nannte und dem „Sanctus Januarius" einen Abschnitt mit einem feurigen Geleitgedicht widmete. „Damals enthielt es außer dem Vorspiel (in Versen): ‚Scherz, List und Rache' nur vier Bücher" und ein Motto aus Emerson. Die zweite Ausgabe von 1887 erhielt außer der

neuen Vorrede noch das fünfte Buch und als Anhang die „Lieder des Prinzen Vogelfrei“, die gewissermaßen die ganze Melodie des Buches in zusammengedrängter Form wiederholten. Die Lieder des Anhangs stammen auch meist aus den Jahren 1882—84, dagegen das fünfte Buch erst aus Nizza und dem Jahr 1886. — Ursprünglich waren Titel für die Bücher geplant: für das erste Buch „Aus dem moralischen Tagebuche“; für das zweite: „Frauen und Künstler“; für das dritte: „Gedanken eines Gottlosen (nach Gottes Tode)“; für das vierte: „Sanctus Januarius“ („Aus der glückseligen Einsamkeit des Denkers“); endlich für das fünfte: „Wir Furchtlosen“ mit dem bezeichnenden Untertitel: „Von neuen Zukünften“. Diese letzten beiden Bücher behielten dann die Sondertitel, ebenso die beiden gereimten, Vorspiel und Anhang; die drei ersten Bücher behielten sonderbarerweise diese kahle Bezeichnung.

Das Buch enthält einige der tiefsten Gedanken Nietzsches, namentlich in seiner Lehre vom Bewußtsein als einer erst allmählich zu allen menschlichen Geistestätigkeiten hinzutretenden Funktion — es heißt sogar: „Der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiß es nicht.“ Von gleich tiefgreifender Genialität ist etwa die Kritik der wirklichen Welt mit ihrem Zufallscharakter und besonders die Analyse des Erkenntnisbegriffs. Höchst geistreiche Einzelwendungen fehlen nirgends, oft wieder ganz im Vorübergehen angebracht: „Ein solches lang und gründlich gebautes Werk wie das Christentum — es war der letzte Römerbau! — konnte freilich nicht mit einem Male zerstört werden.“ „Man denkt mit der Uhr in der Hand, wie man zu Mittag ißt, das Auge auf das Börsenblatt gerichtet.“ „Wie ist es nur möglich, auf seinem Wege zu bleiben!“ Nie waren seine Gleichnisse kühner: „Wir haben die Brücke hinter uns — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen!“ Niemals hat er das Herzweh des vorwärtsstürmenden Siegers in bewegtere Worte gefaßt: „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen — du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken

abzuschirren — du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten — du lebst ohne den Anblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluten in seinem Herzen trägt — es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr — es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird — deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkehr von Krieg und Frieden: — Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!" —

Aber trotz so aufregender Gedankentiefen, trotz so ergreifender Schönheiten gehört die „Fröhliche Wissenschaft" inhaltlich nicht zu den bedeutendsten Schriften Nietzsches. Sie ergänzt ihre Schwester, die „Morgenröte", besonders durch reiche Selbstcharakteristiken, weil Nietzsches Schamhaftigkeit inzwischen dasjenige Maß von Stilisierung des eigenen Wesens gefunden hat, das er zum Bekenntnis braucht, und durch andere sie umgebende charakterologische Skizzen; aber es fügt im ganzen dem Gedankenvorrat des vorhergehenden Werkes weniger zu, als das bisher bei seinen Büchern fast stets der Fall war. Gewiß — wie Nietzsche sagt: „Mancher weiß nicht, wie reich er ist, bis er erfährt, was für reiche Menschen an ihm noch zu Dieben werden", so erkennen wir seinen Reichtum so recht erst, wenn wir bemerken, wie viel neuerdings Gedanken gelten, die er schon überboten hat. So haben wir mit vollem Recht einen großen Fortschritt in der Forschung über die Anfänge von Musik und Poesie darin gesehen, daß der Leipziger Nationalökonom Bücher auf die „Arbeitsgesänge" als eine Hauptquelle rhythmischer Sprachformulierung hinwies; aber greift nicht Nietzsche noch viel tiefer, wenn er für den Rhythmus sowohl der Arbeit als des Gesangs den primitiven Glauben an eine „abergläubische Nützlichkeit" verantwortlich machte: an die Möglichkeit, die Götter selbst durch den Rhythmus zu zwingen? Ist doch in unsern Tagen diese Anschauungsweise, die hinter allen primitiven Übungen die

Absicht des „Zaubers“ wittert, sogar zu übertriebener Geltung gelangt!

Aber, wir wiederholen es — es versteht sich bei Nietzsche von selbst, daß er Neues und Schönes vorbringt. Dieses Buches eigentümliche Bedeutung aber beruht weniger in seinem selbständigen Inhalt als in zwei andern Momenten: biographisch in der Stimmung, die es erfüllt; historisch in der Vorbereitung des „Zarathustra“. Was freilich eigentlich dasselbe Moment ist, nur hier von außen angeschaut und dort von innen.

Jene Stimmung prophetischer Zuversicht sahen wir auch schon in der „Morgenröte“ anbrechen. Ihre Intensität mag uns heut seltsam erscheinen; denn von den unmittelbaren Erwartungen des Propheten hat sich auch nichts erfüllt — außer was er für seine eigene Lebensarbeit und Lebensaufgabe voraussah. Man muß aber auch hier Nietzsche im Zusammenhang mit seinen Zeitgenossen sehen. Jener von einigen für Schopenhauers echtesten Erben erklärte Philipp Mainländer, den Nietzsche hier einen Dilettanten, eine alte Jungfer, einen süßlichen Virginitätsapostel nennt, und der beiläufig bemerkt bei seiner nächsten Gemeinde, der Schwester, und der ferneren Anhängerschaft ähnliche Enttäuschungen wie Nietzsche erleben sollte, schrieb 1874: „Ich stehe noch allein da, aber hinter mir steht die erlösungsbedürftige Menschheit, die sich an mich klammern wird, und vor mir liegt der helle flammende Osten der Zukunft. Ich blicke trunken in die Morgenröte und die ersten Strahlen des aufgehenden Gestirns einer neuen Zeit, und mich erfüllt die Siegesgewißheit.“ Und wie uns hier sogar die meteorologischen Lieblingsmetaphern Nietzsches begegnen, so ein andermal das naive Staunen über die Schnelligkeit des eigenen Reifens: „Meine innere Entwicklung vollzieht sich nach dem Gesetz der Fallgeschwindigkeit, d. h. sie nimmt im Quadrat zu. Es ist eine Entwicklung, bei deren Anblick es wohl Starken wie Schwachen, Gebildeten wie Ungebildeten zumute wird, wie dem Sekretär Egmonts: ‚Verzeih, Herr, daß es mir schwindlig wird, wenn ich in rasender Eile einen Mann dahinfahren sehe‘.“ Er glaubt im eigentlichsten Sinn

inspiriert zu sein: „Es ist die Gottheit, die mein neues Werk schreibt.“ Er beruft sich auf Gutzkows Wort: „Unsere Zeit ist reif für eine neue Messiasoffenbarung.“ ... Und wieviel weniger hatte dabei Mainländer zu bieten als Nietzsche! — Doch braucht vielleicht nicht einmal an die Zeitstimmung, an die „Erwartung des Wunders“, erinnert zu werden: wirkt die Hoffnung ungeheurer Wirksamkeit nicht immer berauschend? hat das Schwindelgefühl, das ihn bei der Vorstellung, ein Welterlöser zu werden, packte, nicht noch vor wenigen Jahren Otto Weininger in den Tod gejagt?

Bei Nietzsche aber ist dies Rauschgefühl des Propheten und Erlösers durch mancherlei Umstände gemildert. Zunächst und vor allem: er hält sich keineswegs für einen einzig dastehenden Messias; zu dieser Auffassung einer ganz persönlichen, alles überragenden Höhe hat ihn erst spät die Vereinsamung getrieben. Nietzsche aber glaubt hier wirklich nur Vertreter und Sprecher der „guten Europäer“, der „freien Geister“ zu sein; ja er spricht manchmal, als sei er über deren kleine Zahl erstaunt. — Sodann: ganz gewiß verhehlt dieser Aufrichtigste seine Ruhmbegier nicht; was ihn aber bestimmt, ist nicht Ehrgeiz, sondern immer Menschenliebe. Er verwirft die „herzlose“ Philosophie derer, die nur mit dem Kopf denken; er klagt über die Härte, zu der ihn, wie jeden großen Erzieher, sein Beruf zwingt:

Meine Härte.

Ich muß weg über hundert Stufen,
Ich muß empor und hör euch rufen:
„Hart bist du! Sind wir denn von Stein“? —
Ich muß weg über hundert Stufen,
Und niemand möchte Stufe sein.

Erlösen wollen auch die Mainländer und die Weininger; aber weit steht ihre abstrakte Liebe zu der Menschheit ab von Nietzsches warm gefühltem Empfinden für die Menschen. — Endlich aber: die Prophetenstimmung verliert etwas von ihrer übermenschlichen, dionysischen Färbung durch die apollinische Beimischung der wissenschaftlichen Entdeckerfreude. „Wir wachsen, wir wechseln fortwährend,

wir stoßen alte Sünden ab, wir häuten uns mit jedem Frühjahr noch, wir werden immer jünger, zukünftiger, höher, stärker ..."

Und hier sind wir auf einer Stelle, die für das Verständnis Nietzsches von allergrößter Wichtigkeit ist — und zu den bedenklichsten Mißdeutungen geführt hat.

Zu den Kernstücken der „Fröhlichen Wissenschaft" gehört gewiß jenes Bekenntnis mit der Überschrift „In media vita". Diese Überschrift ist doppeldeutig; wie denn Nietzsche in den Perioden dionysischen Rausches gleich den Romantikern das souveräne Spiel mit der Sprache liebt. Doppeldeutig ist schon der Titel des Werkes. „Fröhliche Wissenschaft" nannten die Troubadours ihre Kunst, und verdeutlichend hat Nietzsche deshalb in der zweiten Ausgabe die Parenthese „la gaya scienza" beigefügt. Sie nannten sie so, weil es ihnen als Aufgabe des Minnesangs erschien, den Menschen zu erheben, ihm jenes Gleichgewicht, jene über die Stimmungen des Alltags erhabene Heiterkeit zu verleihen, die unsere Reinmar und Walther als hôchgemüete bezeichnen. Aber wie gut er in dieser Hinsicht den Titel gewählt hatte, wird Nietzsche kaum gewußt haben; so wenig, als er an einen Gegensatz zu Ruskins „dismal science", der Unglückswissenschaft unserer Nationalökonomen, gedacht haben kann. Er meinte zunächst wohl, er bringe eine „fröhliche Botschaft", ein „Evangelium", das aber eben wissenschaftlicher Art sei. Weiterhin aber läßt dieser Titel auf die Wissenschaft selbst das Licht fallen: als sei die Wissenschaft selbst (von nun an) „fröhlich" — weil sie, wir werden noch zu zeigen haben wie, beglückt. — Doppeldeutig ist der Buchtitel „Sanctus Januarius", der den „heiligen", wundertätigen Januar von 1882 mit dem Namen des berühmten wundertätigen Schutzheiligen von Neapel benennt. Doppeldeutig also ist auch der Aphorismentitel: „in media vita". Auch er birgt eine Anspielung: auf Notkers berühmtes, von Luther verdeutschtes Kirchenlied „Mitten wir im Leben sind von dem Tod befangen", und drückt so die berauschende Seligkeit des tapfern Wandelns am Rande des Abgrunds aus; zugleich aber ist sie persönlich gemeint, „in der Mitte

unseres Lebens": wie Dante in den viel zitierten Versen findet Nietzsche sich „auf der Mitte des Lebensweges" in einem dunkeln Walde, vom rechten Wege verirrt — bis die Sonne aufstieg und die Erhellung brachte.

Ganz gewiß hat dies Bekenntnis, das Mittelalter und Neuzeit, Mönchtum und Wissenschaft, Persönliches und Allgemeinstes schon im Titel so tiefsinnig in eins bildet, zentrale Bedeutung, und man hat dies nie verkannt; nur — ob die, welche man ihm zu leihen pflegt?

„Nein! das Leben hat mich nicht enttäuscht! Von Jahr zu Jahr finde ich es vielmehr reicher, begehrenswerter und geheimnisvoller, — von jenem Tage an, wo der große Befreier über mich kam, jener Gedanke, daß das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe — und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängnis, nicht eine Betrügerei! — Und die Erkenntnis selber: mag sie für andere etwas anderes sein, zum Beispiel ein Ruhebett oder der Weg zu einem Ruhebett, oder eine Unterhaltung, oder ein Müßiggang, — für mich ist sie eine Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben. ‚Das Leben ein Mittel der Erkenntnis' — mit diesem Grundsatze im Herzen kann man nicht nur tapfer, sondern sogar fröhlich leben und fröhlich lachen! Und wer verstünde überhaupt gut zu lachen und zu leben, der sich nicht vorerst auf Krieg und Sieg gut verstünde?" —

„Das Leben ein Experiment des Erkennenden." „Das Leben ein Mittel der Erkenntnis." Haben wir da nicht in vollster Greifbarkeit jenen „theoretischen Menschen", dem einst Nietzsche so leidenschaftlich widersprach: Dem es nur auf das wissenschaftliche Schätzesammeln ankommt? Ist da unsere Grundanschauung nicht widerlegt, Nietzsche gehe vor allem und immer auf praktische Zwecke, auf Handlungen aus?

So scheint es zunächst; und so sind diese Worte um so unbedenklicher aufgefaßt worden, als die Interpreten Nietzsches selbst fast durchweg „theoretische Menschen" sind, Philosophen, Theologen,

Literarhistoriker. Aber nun halte man daneben eine Selbstcharakteristik wie die: „Wir Freigebigen und Reichen des Geistes, die wir gleich offnen Brunnen an der Straße stehen und es niemandem wehren mögen, der aus uns schöpft ...“ Paßt das auf den „Gelehrten“ der früheren Charakterologie Nietzsches? Doch könnte man einwenden: freilich hat Nietzsche damals den Gelehrten als unfruchtbar, als durchaus nicht „freigebig“ bezeichnet; aber er selbst will doch hier ein solcher Sammler von Erkenntnis werden wie der „theoretische Mensch“ und will nur von dem angehäuften Schatz dann anders Gebrauch machen als jener: er will wie jener erwerben, dann aber nicht geizen, sondern verschwenden.

Aber auch mit dieser Deutung wäre verkannt, was Nietzsche und gerade den Nietzsche dieser reifsten Zeit dauernd von dem „theoretischen Menschen“ trennt. Es ist seine Auffassung des wissenschaftlichen Problems überhaupt — seine durchaus praktische Auffassung dieses Begriffs.

„Problem“ ist ein Lieblingswort Nietzsches: „Problem des Lebens“, „der Erkenntnis“, „der Moral“. Selbstverständlich meint auch er hier zunächst das Rätsel, das gelöst werden soll; und dem entspricht es ja, wenn er auf die so aufgeworfene Frage gern zunächst mit einer geistreichen, oft auch paradoxen Definition antwortet. „Was will das Volk, wenn es ‚Erkenntnis‘ will? Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden.“ — Da nun aber Nietzsche der Überzeugung lebt, alle unsere Begriffe seien unter der Vorherrschaft bestimmter Triebe entstanden und hätten sich unter der Regierung des Christentums und verwandter Mächte zu Vorurteilen entwickelt, so liegt jeder solchen Frage und Antwort gleichzeitig die Absicht zugrunde, dies Vorurteil zu entwaffnen und durch historische Kritik zu entwurzeln. Ein Problem moralischer, religiöser, erkenntnistheoretischer Art lösen, heißt für Nietzsche, eine Scheidewand zwischen der Gegenwart und der Welt, in die sie eintreten soll, niederreißen; heißt zunächst den „Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, uns Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft“, weiterhin aber

der neuen Menschheit eine Pforte mehr aus dem Reich des Zufalls in das des Bewußtseins öffnen. Für Nietzsche ist jede neue Erkenntnis nicht bloß ein Sieg über die Dunkelheit, sondern zugleich auch über die Mächte, die sie (nach seiner Auffassung wenigstens) beschützen und aufrecht erhalten. Der Wissenstrieb ist bei ihm, wie bei den Aufklärern, mit der kulturellen Kampfesfreude untrennbar verbunden; nur daß er unter „Aufklärung" nicht Verbreitung, sondern Entdeckung von Kenntnissen versteht.

Diese Entdeckungen nun aber vollzieht er zumeist mit jener uns schon bekannten psychologischen Methode. „Wer jetzt aus den moralischen Dingen ein Studium machen will, eröffnet sich ein ungeheures Feld der Arbeit. Alle Arten Passionen müssen einzeln durchgedacht, einzeln durch Zeiten, Völker, große und kleine einzelne verfolgt werden." Die andern Mittel, z. B. die Etymologie, treten zurück; die psychologische Analyse ist das große Werkzeug, und um dieses Instruments willen jauchzt der Leidende über die Krankheit, die seine Sinne verfeinert und seine Erfahrungen bereichert, spricht er von einer „persönlichen Notwendigkeit des Unglücks", das deshalb von keinem Mitleid vorschnell angetastet werden dürfe. Denn nicht umsonst gebraucht er statt „Leidenschaft" lieber das doppeldeutige Wort „Passion", das beides zugleich ausdrückt: Leidenschaft — und Leiden!

Nietzsches Entdeckerfreude also ist nicht die des „theoretischen Menschen", nicht einmal die des „freigebigen" Forschers: es ist die des Strategen, der eine neue Möglichkeit zum Sieg entdeckt hat; die des Politikers, der eine weitere Schwäche des Gegners erschaut hat.

Nehmen wir ein bezeichnendes Beispiel. Von seiner ersten Bekanntschaft mit Schopenhauer an hat Nietzsche gegen dessen Fundamentalbegriff des „Willens" Bedenken gehegt. Ein absoluter „Wille", der nichts will, schien ihm ins Blaue zu greifen, und immer mehr ward ihm deutlich, daß jedes Wollen ein Objekt fordert. Aber erst jetzt spricht er es aus — wieder im Nebensatz! —: „Der Kampf ums Dasein ist nur eine Ausnahme, eine

zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist." Also: es genügt nicht, mit Spinoza im Selbsterhaltungstrieb das Entscheidende zu sehen — obwohl übrigens Nietzsche diesen kurz vorher in Frage gestellten Trieb jetzt wieder anerkennt; noch weniger genügt es, mit Schopenhauer den abstrakten Willen zum alles erfüllenden Äther der moralischen Welt zu machen — der Wille zur Macht ist der Wille des Lebens. Diese theoretische Feststellung ist nun aber für Nietzsche nicht bloß gleichzeitig die Legitimation seines eigenen Machtstrebens, sondern auch die Beseitigung von Vorurteilen oder Bedenken, die der Betätigung des Willens zur Macht gegenüberstehen. Erst jetzt kann dieser mit einer bestimmten Tendenz ausgestattete, beseelte Wille sich verkörpern — in der Gestalt Zarathustras, des legitimen Willens zur Macht. — Und ist für Zarathustras Art nicht auch dies eine notwendige Voraussetzung, daß Nietzsche die berühmte Formel des Physikers Kirchhoff sich aneignet: „‚Erklärung' nennen wir's: aber ‚Beschreibung' ist es, was uns vor älteren Stufen der Erkenntnis und Wissenschaft auszeichnet?" Denn die Beschreibung psychologischer Vorgänge und sich ablösender Seelenzustände macht ja vor allem auch im „Zarathustra" einen der stärksten Reize aus.

Es ist niemals ein Zufall, welche Namen bei Nietzsche als die günstiger Sterne genannt werden. Diesmal steht neben Epikur und Spinoza dessen Nebenbuhler Leibniz — auch er ein Denker, dessen philosophische und wissenschaftliche Tätigkeit niemals praktischen Absichten ganz fern steht. Seine theologischen Studien stehen im Dienst der erträumten Kirchenvereinigung; seine absolute oder philosophische Sprache soll ein auf die allen Menschen gemeinschaftliche Vernunft gegründetes Verständigungsmittel sein, ja selbst seine mathematischen Erfindungen sollen wohl zunächst der Vereinfachung dienen. Und ist nicht auch jener phantastische Realismus, der die „Monaden" als unauflösliche Keime der Individualität

ansetzt, mit Nietzsches Behandlung der Menschentypen als gegebener Urphänomene zu vergleichen?

Jede Lösung eines Problems also bedeutet für Nietzsche ein doppeltes Glück: einen Triumph für den siegreichen Scharfsinn, eine Hoffnung für die tatenlüsterne Kraft. Ja diese zweite Freude ist die größere; denn dahin geht ja seine „neue Redlichkeit", bei keiner Erklärung stehen zu bleiben; die Möglichkeit der Tat aber scheint auch schon durch die nur vorläufige Aufhellung gegeben. Und so wagt er hier „sein Glück an die Wand zu malen". Es ist freilich nicht jenes übermütige Welterlösergefühl anderer Propheten; und nicht einmal jene Glaubensstärke ist es, die dem armen Schächer verspricht, morgen werde er mit dem Messias im Paradiese sein. Nietzsche spricht von der „Traurigkeit des höchsten Glücks ..." Aber doch: dies ist ein Glück; ist das Glück des „tragischen Menschen", das Glücksgefühl „der übervollen zukunftsschwangeren Kraft", für die er auf seinen alten Terminus „dionysisch" zurückgreift. Und vor allem — es ist ein überströmendes, ein produktives Glück:

Ja! Mein Glück — es will beglücken —
Alles Glück will ja beglücken!
Wollt ihr meine Rosen pflücken?

Es ist ein Glück voll Entsagung — wie oft spricht Nietzsche auch von ihr! — aber es ist das Glücksgefühl, das sich in der Gestalt des Zarathustra verkörpert.

Man hat es oft beobachtet — am augenfälligsten war es in Ibsens Dramen zu studieren —, wie die Gedanken und Gestalten der Dichter ein eigenes Leben gewinnen, sich auswachsen, selbständige Gestaltung fordern. Die Maria des „Götz von Berlichingen" findet keine Ruhe: sie muß die Marie Beaumarchais des „Clavigo" werden. — Aber auch die Phantasien der Philosophen fordern von ihren Schöpfern das Recht, sich ausleben zu dürfen — um so gebieterischer, je mehr diese Schöpfer eben „schöpferische Philosophen" im Sinne Nietzsches sind. Daher das Bedürfnis nach Utopien von Platon bis Thomas Morus; daher die Erfindung von Mustergestalten

wie der barmherzige Samariter des Evangeliums oder der „Gottesfreund vom Oberland" des mittelalterlichen Mystikers Rulman Merzuris. Diesem Drang, das Erwünschte vollendet zu sehen, verdanken wir das größte Epos unserer Zeit, „Also sprach Zarathustra"; diesem Drang auch schon die flüchtigeren, zaghafteren Hindeutungen, durch die die „Fröhliche Wissenschaft" die Stufe und Schwelle zum „Zarathustra" wird.

Eine ganze Reihe von Zügen sind in unserem Werk neu, die in dem „Zarathustra" erst ihre volle Ausbildung erhalten. Zwar Nietzsches Lieblingsgleichnis vom Tanz begegnete schon früher, nun aber wird es viel häufiger; vom Tanzen auf dem Eis, an Abgründen, vom guten Tänzer, vom Königreich des Tanzes ist die Rede: Vordeutungen auf das symbolische Spiel des Propheten, der in Verkleidung das Persönlichste, gebunden das Freieste verkünden muß. — Eine Neuerung bildet eine Galerie von Charaktertypen: der unvollkommene Dichter; zwei Redner; der Denker („er ist ein Denker: das heißt, er versteht sich darauf, die Dinge einfacher zu nehmen, als sie sind"); zwei Glückliche; die Gelehrtentypen. Wie diese typischen Porträts aus dem Ikonischen, Individuellen hervorwachsen, das daneben noch hier vertreten bleibt (Chamfort; der „eitle" Musiker — ist Chopin gemeint?; und wieder, wieder Sokrates und Wagner), so erweitern sie sich, werden in Aktion gesetzt in kleinen anekdotischen Fabeln: von dem Jüngling und dem Weisen; von dem Heiligen und dem Neugeborenen. Jene Charakterbilder und diese Charakter-Monodramen gehören ja ganz zur poetischen Technik des „Zarathustra"; und der Abschnitt „der tolle Mensch" könnte sowohl nach seinem Motiv — der getötete Gott — als nach seinem Stil wirklich im „Zarathustra" stehn. — Eine Stufe näher rücken wir dieser Gestalt noch, wenn wir Nietzsche über Religionsstifter nachdenken sehen, über ihre zweifelhafte Redlichkeit — in Nietzsches Sinn, nicht im gewöhnlichen Wortsinn! über ihr Schicksal. Dies ist ihr Schicksal: daß sie das stille Glück der Einsamkeit aufgeben müssen, ihm entsagen müssen — um herniederzusteigen zu den Menschen. Das ist der Untergang, der dem

Propheten bestimmt ist. Und so tritt denn zum Aktschluß des vierten (und ursprünglich letzten) Buches Zarathustra selbst auf, als der Held der Tragödie des Erlösers, als der tragische Mensch κατ᾽ ἐξοχήν; Zarathustra, den schon vorher Nietzsches Selbstdrapierung andeutete: „Ich will meinen Löwen und meinen Adler um mich haben, damit ich allezeit Winke und Vorbedeutungen habe, zu wissen, wie groß oder wie gering meine Stärke ist."

Er ist schon fast Zarathustra; Zarathustra vor dem Auftreten. Zagend, fragend spricht er den großen Mythos Zarathustras aus: die Lehre von der Wiederkehr des Gleichen; in wunderbar unvergeßlichen Prophetenworten. Und von der Höhe seiner neuen Rolle aus nimmt er Abschied von seinem Glück. Der große Kampf für die Verwirklichung der neu zu gründenden Ära soll durchgeführt werden. Deshalb wendet er sich gegen alles, was ihm halb erscheint, so scharf wie Lessing gegen die Kirchlich-Liberalen — oder wie D. Fr. Strauß gegen die Vermittlungstheologen. Er verteidigt die priesterlichen Gemüter, hat selbst für die Kirche etwas übrig; aber er schiebt die englischen Moralisten als oberflächlich beiseite und auch den Darwinismus, wenn er ihn auch als „letzte große wissenschaftliche Bewegung" anerkennt. Aber vor allem ist er hart und scharf gegen die „modernen Ideen" im Vulgärsinn, gegen Liberalismus und Fortschrittsglaube; nach der ersten „Unzeitgemäßen" und vor dem „Fall Wagner" ist er niemals so wie hier bis zur Formlosigkeit grob geworden.

Und so verabschiedet er sich auch — nicht für immer! — von den großen praktischen Interessen seiner Vergangenheit. Hart und hoffnungslos spricht der „Europäer" von den „Deutschen", denen er auch an Leibniz, Kant, Schopenhauer, Hegel kein Verdienst zuerkennen will; doch nicht ohne Hoffnungen für die Zukunft des „ersten unchristlichen Volkes Europas". Mild aber und gerecht geht er von Richard Wagner: „Es liegt nichts daran, daß er als Denker so oft unrecht hat. Gerechtigkeit und Geduld sind nicht seine Sache. Genug, daß sein Leben an sich selber recht hat und recht behält!" Und so steht denn auch hier, an der Grenze,

jenes herrliche Denkmal ihrer Vertrautheit: „Sternen-Freundschaft“, das er nun der toten Freundschaft setzte, da er sich von Wagner endlich ganz frei fühlte — oder doch zu fühlen glaubte. . . .

Der Klassiker des Aphorismus sagt: „Die Meister des ersten Ranges geben sich dadurch zu erkennen, daß sie im Großen wie im Kleinen auf eine vollkommene Weise das Ende zu finden wissen, sei es das Ende einer Melodie oder eines Gedankens.“ Auch in dieser Kunst des Abrundens ist die „Fröhliche Wissenschaft“ meisterlich; und wie die Abschnitte — mit Ausnahme von drei oder vier hierfür zu langen Untersuchungen — genau die richtige Ausdehnung haben, so auch das ganze Buch. Künstlerisch wirksam ist auch die Einrahmung durch Verspartien: ernster, persönlicher das Vorspiel mit dem goethisierenden Scherztitel; heiterer, zum Teil auch allgemeiner der Anhang mit seinem wiederum doppeldeutigen Titel: „Lieder des Prinzen Vogelfrei“, der frei wie ein Vogel ist — und außer dem Gesetz wie ein Geächteter. . . . Hier spricht sich seine Dankbarkeit aus, die den heilenden Landschaften gilt, Venedig, Sils Maria, Genua; hier auch noch einmal in künstlerischer Stilisierung seine große Hoffnung. Nicht Zarathustra ist er jetzt, sondern Kolumbus:

Dorthin — will ich; und ich traue
Mir fortan und meinem Griff.
Offen liegt das Meer, ins Blaue
Treibt mein Genueser Schiff.

Alles glänzt mir neu und neuer,
Mittag schläft auf Raum und Zeit —:
Nur dein Auge — ungeheuer
Blickt's mich an, Unendlichkeit!

2. Paralipomena.

Man könnte die prophetischen Naturen — um zunächst einmal diesen unvorgreiflichen Ausdruck zu wählen — nach der Art ihrer Mitteilung in zwei Gruppen teilen: die dialogischen und die monologischen. Den einen ist es Bedürfnis, einen Zweiten an der Entwicklung ihrer Gedanken teilnehmen zu lassen; sie werden gern

ausgefragt, lieben aber auch selbst die Frage: Sokrates, Buddha, Franz von Assisi, Luther. Die andern leben beständig mit sich selbst im Zwiegespräch und werden durch die Anrede oder Frage nur zu fertigen, frei dahinfließenden Bekenntnissen angeregt: Christus, Mohammed, Spinoza, Schopenhauer. Sind es Dichter, so verraten sich die letzteren schon durch die Neigung zum dramatischen Monolog: Schiller, Hebbel; den die andern lieber in Dialog umsetzen, ohne ihn doch ganz zu meiden: Goethe, Kleist.

Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, auf welche Seite wir Nietzsche zu stellen haben. Seine Briefe sind keine Bruchstücke eines fortlaufenden Zwiegesprächs wie die zumal des jungen Goethe; es sind Berichte oder Vorträge wie die Hebbels. In einem längeren Dialog können wir uns den gereiften Nietzsche kaum noch denken; er wird auf Fragen belehrende Antworten gegeben haben, wie sie uns die Berichte seines jungen Wiener Freundes Paneth so anschaulich schildern. Mit wem hätte er auch über die Probleme, die ihn allein noch reizten, eingehend reden können? seit die Lust der angeregten Konversation mit Rée und Frl. Lou Andreas so übel geendet hatte, seit die Beziehungen zu Basel gelockert waren, nur etwa noch in gelegentlichen Begegnungen mit Rohde oder Heinrich von Stein. Und wie völlig er sich daran gewöhnte, den Unterredner in sich selbst zu suchen, zeigen die kleinen Dialoge in Chamforts Manier, die besonders in der „Morgenröte", aber auch schon in „Menschliches Allzumenschliches" und noch in der „Fröhlichen Wissenschaft" so gern die Kette der Aphorismen unterbrechen. Oder er führt mit einem Buch, einer Weltanschauung Zwiegespräch, mit solchen vor allem, zu denen er bei scheinbarer Nähe innerlich sich in besonders scharfem Widerspruch fühlt, wie sonst Pascal, diesmal besonders Herbert Spencer. Seine Briefe aber sind nicht einmal Ergänzungen seiner Lehre wie bei Spinoza und Schopenhauer; sie setzen sie schlechterdings voraus.

Bei diesen monologischen Naturen hat die Vorarbeit eine ganz andere Bedeutung als bei den Luther oder Kleist. Was in die Werke selbst nicht einging, ist zu deren Verständnis so unentbehrlich,

wie es die Tischreden des Reformators oder die Briefe des Dichters niemals sind. Ohne seine Tagebücher (und die ausgeführten Partien daraus, die er an Freunde adressierte) hätte Hebbel in seiner Dichtung nur ein schwerverständliches Fragment hinterlassen. Aber während man dies gleich anerkannt hat, ist aus Nietzsches Paralipomenis, die doch schon seit einem Jahrzehnt zum Gebrauch bereit liegen, nicht der gleiche Nutzen gezogen worden. Zwar ist dies begreiflich — die künstlerische und gedankliche Abrundung seiner Werke konnte seinen eigenen Kommentar viel eher entbehrlich scheinen lassen als bei „Judith" und „Genoveva"; aber es hat doch manches Mißverständnis länger als nötig andauern lassen. Nirgends aber sind die von Nietzsche selbst nicht veröffentlichten Aufzeichnungen von größerer Bedeutung für das Verständnis seines Lebenswerkes und seiner Persönlichkeit als in den Jahren, aus deren Mitte der „Zarathustra" emporgestiegen ist.

Die „Fröhliche Wissenschaft" berichtigt zwar, wie wir sahen, schon selbst jene Vorstellung, die durch Wendungen wie „das Leben als Mittel der Erkenntnis" an die Hand gegeben scheinen; und Nietzsche für einen „theoretischen Menschen" nach seiner eigenen Zeichnung derselben zu halten, hätte schon die Erinnerung an „Nutzen und Nachteil der Historie" verbieten sollen. Denn der Auffassung, daß ihm alles verhaßt sei, was ihn nur belehre, ohne seine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben, ist er immer treu geblieben, nur daß er eben in der Fähigkeit, sich durch jede neue Erkenntnis unmittelbar beleben zu lassen, an Goethe erinnert. Aber gerade für die Zeit vor dem „Zarathustra" muß doch dies Credo noch einmal nachdrücklich ins Gedächtnis gerufen werden. Nietzsche hat ja unleugbar zwischen Perioden von mehr theoretischer und mehr praktischer Tendenz geschwankt; und schon die heftige Abwendung von der Romantik beweist in der „Fröhlichen Wissenschaft", daß er zurzeit der Aufklärung besonders nahe steht und damit dem Glauben an die Kulturmacht der Wissenschaft. Ja; aber eben der Wissenschaft, die seine Tätigkeit vermehren und unmittelbar beleben sollte.

Diese von uns verfochtene praktische Auffassung tritt aber mit völliger Deutlichkeit erst aus den Paralipomenis hervor. Wohl ruft er auch hier, nachdem er sich das Bild einer neuen Menschheit ausgemalt hat: „Mein Ziel wäre wieder die Erkenntnis!" Aber wie nachdrücklich heißt es dann: „‚Die Wahrheit um ihrer selber willen' ist eine Phrase, etwas ganz Unmögliches, wie die Liebe des Nächsten um seiner selber willen." Und er gibt Rechenschaft über die praktische Absicht auch seiner bisherigen theoretischen Arbeit: „Zur Überwindung der bisherigen Ideale (Philosoph, Künstler, Heiliger) tut eine Entstehungsgeschichte not." (Ich gebe Nietzsches eigene Unterstreichungen, die als Atavismus der rhetorischen Periode in den Aufzeichnungen viel stärker fortdauern als in den gedruckten Texten.) Er verficht die praktische Absicht der Wissenschaft überhaupt: „Die Wissenschaft hat immer mehr das Nacheinander der Dinge in ihrem Verlaufe festzustellen, so daß die Vorgänge für uns praktikabel werden (z. B. wie sie in der Maschine praktikabel sind)." Zum Herrn über die Menschheit, zum Herrn über die Welt soll sie ihren Besitzer machen, wie sie ihn zum Herrn über die Natur vielfältig schon gemacht hat.

Diese Herrschaft aber soll der Neubegründung der Kultur dienen, der Erneuerung der Menschheit. Nietzsche sieht sich an der Spitze einer unsichtbaren Gemeinschaft der „guten Europäer", die durch Theorie und Praxis diese größte Tat ins Werk zu setzen haben; und wie er wissenschaftlich die Führung übernommen hat, so fühlt er sich als Haupt der Bewegung auch im praktischen Sinne. Mit andern Worten: Nietzsche tritt nunmehr als Religionsstifter auf; und die Aufzeichnungen dienen diesem Entschluß in zwiefacher Hinsicht: wiederum theoretisch, indem sie nach seiner eigenen Legitimation fragen; und praktisch, indem sie untersuchen, was er in dieser Eigenschaft unmittelbar zu leisten habe.

An jener Absicht läßt sich nicht deuteln; wobei sich von selbst versteht, daß das Wort „Religion" so aufzufassen ist, wie eben Nietzsche als Philosoph und Kulturhistoriker es auffaßte und nicht bloß in dem engen Sinn einer offiziellen und „anerkannten" Re=

ligion. Definieren könnten wir sie etwa als die Gesamtheit derjenigen Anschauungen, durch die die Stellung des Menschen in der Welt theoretisch und praktisch bestimmt wird; und zwar mit der Voraussetzung, daß diese Anschauungen kein zufälliges Konglomerat bilden, sondern in einer bestimmten Grundanschauung (in einem „Zentraldogma", wie die Dogmenhistoriker sich ausdrücken) einen lebendigen und beherrschenden Mittelpunkt haben.

Daß in diesem Sinn der reifende Dichter des „Zarathustra" sich als Religionsstifter fühlt, bezeugt er ausdrücklich. „In dem, was Zarathustra, Moses, Mohammed, Jesus, Platon, Brutus, Spinoza, Mirabeau bewegte, lebe ich auch schon, und in manchen Dingen kommt in mir erst reif ans Tageslicht, was embryonisch ein paar Jahrtausende brauchte." Das ist nicht einfach ein Versuch der Selbstbewertung. An solchen, wir werden es noch sehen, fehlt es hier nicht; er meint sich selbst, wenn er vorahnend ausspricht: „Es gereicht einem Zeitalter nicht immer zum Vorwurf, wenn es seinen größten Geist nicht erkennt und für das erstaunlichste Gestirn, das aus seiner eigenen Nacht emporsteigt, keine Augen hat." Er will sich vor eigenen Zweifeln verteidigen, da er sich bezeugt: „Wenn ich von Platon, Pascal, Spinoza und Goethe rede, so weiß ich, daß ihr Blut in dem meinen rollt — ich bin stolz, wenn ich von ihnen die Wahrheit sage — die Familie ist gut genug, daß sie nicht nötig hat, zu dichten oder zu verhehlen." Aber jene Reihe, die nicht zufällig mit Zarathustra beginnt, sagt mehr: Religionsstifter sind es im Sinne Nietzsches, Männer, deren neue Weltanschauung sich in gewaltige, weitwirkende Tat umgesetzt hat: Zarathustra und die Parsen, Moses und das Judentum, Mohammed und der Islam, Jesus und das Christentum als Gründer offizieller Religionen; Platon und der Platonismus, Brutus und die römische Staatsidee, Spinoza und der Pantheismus, Mirabeau und die französische Revolution als Stifter mächtiger Geistesrichtungen. In ihre Reihe stellt sich Friedrich Nietzsche.

Nun ist nichts einfacher, als ihn mit diesem Anspruch ohne weiteres ad absurdum führen zu wollen. Das haben nicht bloß

Theologen versucht, indem sie bequemlich Umfang und Einfluß jahrtausendjähriger Religionen neben den „Nietzscheanismus“ hielten, sondern auch Religionsphilosophen und Kulturhistoriker, indem sie eine vergangene Epoche der Religionsstifter ebenso abgrenzten, wie Oskar Peschel einst eine „Zone der Religionsstifter“ abzumessen unternahm. Oder man arbeitet mit dem seit dem Philosophen Fr. H. Jacobi unendlich oft wiederholten Dogma: eine Religion könne kein einzelner stiften. Dies nun ist entweder eine sophistisch angewandte Banalität, oder eine nachweislich falsche Behauptung. Natürlich hat etwas Großes nie „ein einzelner allein“ geschaffen: Zeit und Ort, Helfer und Gegner gehören dazu, und in diesem Sinne hat nicht nur Jesus nicht das Christentum gestiftet, sondern auch Goethe nicht den „Faust“ gedichtet, Michelangelo nicht die Fresken der Sixtinischen Kapelle gemalt, und Napoleon erst recht nicht den Sieg bei Austerlitz erfochten. Meint man den Satz aber sachlich und redlich, so wird er durch Mohammed und Buddha und Zarathustra widerlegt, mag man selbst Brigham Young oder Joe Smith nicht gelten lassen; obwohl das Mormonentum denn doch auch die zeitliche Begrenzung des Religionsstiftens (wie die räumliche Peschels auch) widerlegt.

Aber die Theologen und Philosophen machen nun ihre Definition der Religion geltend. Zu einer Religion gehöre eine Gemeinschaft, die sich als zusammengehörig empfinde — eine Kirche; gehören bestimmte Gebräuche und Feierlichkeiten — ein Ritus; gehöre eine nachweisbare Einwirkung auf Lebenshaltung und Ethik der Anhänger — eine Sittenlehre.

Nun haben sich ja all diese Dinge erst historisch entwickelt. Die Religion, die Jesus stiftet, kennt erst die Anfänge der Kirche und des Ritus; die Mohammeds erst die Anfänge der Sittenlehre. Daß die französische Revolution ihren culte de l'être suprême oder gar Auguste Comte seine positivistische Religion gleich mit Riten umgaben, die dem katholischen Ritual nachgeahmt waren, dient heute eher als Beweis, daß es echte, von innen geborene „Religionen“ nicht waren. Denn bei diesen entwickelt sich das

alles mit innerer Notwendigkeit. Schopenhauer sprach nicht bloß im Scherz von seinen Aposteln und Evangelisten und der alte Wiesike oder auch der junge Nietzsche haben Gedenktage, die ihm gelten, nicht parodistisch mit einiger Feierlichkeit des Zeremoniells umgeben. Wieviel von jenen Anforderungen erfüllten denn die heute mächtigsten Weltreligionen, als sie dreißig Jahre alt waren, wie heute die des neuen Zarathustra?

Alles dies ließe sich jenen allzu rasch mit dem Wort „nachgemachte Religion“ fertigen Kritikern wohl entgegnen. Aber eine andere Antwort scheint mir richtiger: daß man eben nicht das Recht hat, den Ausdruck „Religion“ auf die welthistorischen Vertretungen desselben zu beschränken, die voll ausgebildete Kirchen, umständliche Rituale, spezifisch orientierte Sittenlehren hervorgebracht haben — welcher letzten Forderung übrigens der sogenannte „Nietzscheanismus“ (ein Ausdruck, so unglücklich wie die damit meist verbundene Vorstellung!) ohne weiteres genügen würde. Die weitere Fassung Nietzsches hat ihr gutes Recht; denn dem Kern der Religion gehören eben die äußere Organisation der Kirche, die Anordnung fester Riten noch nicht an. Man darf wohl den Platonismus mit seinen weitreichenden Wirkungen — die wiederholt auch zu Organisationen geführt haben — eine Religion nennen; oder den Pantheismus, der die Religion Goethes wirklich gewesen ist; oder selbst die Weltanschauung der französischen Revolution, aus den Lehren des „Judenchristen“ Rousseau und des „Heidenchristen“ Voltaire synkretistisch erwachsen, von der Weltmacht Frankreich oder Paris getragen wie das Christentum von Rom, von propagandistischem Eifer, von Werkheiligkeit und Fanatismus erfüllt wie nur irgendeine streitende Religion.

Und somit glauben wir zunächst sagen zu dürfen: jene Argumente beweisen nichts gegen das Recht Friedrich Nietzsches, sich als Religionsstifter fühlen zu dürfen; um so mehr, als er ja selbst auf dies Wort keinerlei Gewicht gelegt hat, sondern eben nur seine Stellung mit der großer Männer verglich, die wir als Religionsstifter bezeichnen.

Wie steht es aber positiv mit seinen Ansprüchen? Enthält die Lehre Nietzsches, die Lehre seines Zarathustra wirklich, was wir in diesem weiteren Sinn von einer „Religion“ glaubten fordern zu dürfen?

Wir werden über Nietzsches „System“ ja noch ausführlicher zu handeln haben. Hier ist es nur unter dem Gesichtspunkt seines religiösen Wertes zu betrachten. Haben seine Anschauungen über die Stellung des Menschen in der Welt eine genügende Vollständigkeit, so daß diese davon theoretisch und praktisch ausreichend bestimmt wird? und haben sie einen eigenen, eigentümlichen, beherrschenden Mittelpunkt?

Ich glaube, wir dürfen beide Fragen bejahen.

Der Mittelpunkt seiner Lehre, um damit zu beginnen, ist nach dem unzweideutigen und berechtigten Ausspruch des „Zarathustra“ die Lehre vom „Übermenschen“. Das ist nicht die Predigt von der „blonden Bestie“ oder wie man es sonst — nicht immer ohne bösen Willen — mißverstanden hat; es ist die Lehre von der Anerkennung des in allen lebenden Wesen waltenden „Willens zur Macht“ und von seiner für den Willen der Menschheit zur Macht zweckmäßigsten Ausgestaltung. Wie die Lehre von der alleinigen Wahrheit der transzendenten Ideen für Platon, wie die Lehre von der Göttlichkeit aller Existenz für Spinoza, so ist für Nietzsche die Lehre von dem entscheidenden Recht des Willens der dogmatische Mittelpunkt, der religiöse Grundgedanke.

„Meine Aufgabe: alle die Schönheit und Erhabenheit, die wir den Dingen und den Einbildungen geliehen, zurückzufordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen und als schönsten Schmuck, schönste Apologie desselben.“ Den Lebenswillen, den Machtwillen haben Vorstellungen und Ideen geschwächt: eine enge und vielfach irreleitende Moral (Nietzsche setzt sich mit gefährlichen Auffassungen des Egoismus auseinander), eine lastende Religion, sogar eine unsere Freiheit hemmende Wissenschaft. (Wogegen vom Druck des Staates hier kaum die Rede ist, recht verwunderlich vor dem „Zarathustra“; ja Nietzsche verteidigt ihn sogar gegen den

romantischen Vorwurf, er unterdrücke von vornherein die Individuen — will er doch selbst durch eine staatenartige Organisation die neue Kultur begründen!) Wohlgemerkt: Nietzsche spricht nicht gegen Moral, Religion, wissenschaftliche Ideenbildung — auch jetzt darf er mit Stirner keineswegs verwechselt werden. Er spricht von den nach seiner Ansicht tatsächlich vorhandenen Schranken freier Entwicklung; er will sie beseitigen und eine neue Moral, eine neue Religion, eine neue Wissenschaft bringen. „Künstler (Schaffender), Heiliger (Liebender) und Philosoph (Erkennender) in einer Person zu werden — mein praktisches Ziel!" Was aber will der Künstler anderes bringen als Kunst, der „Heilige" als Religion, der Philosoph als Erkenntnis, in der Wissenschaft als Grundlage, Moral als Folgerung beschlossen liegen?

Hier also ist der Mittelpunkt seines Systems. Wie die Bußpredigt in der Verkündigung des Täufers, wie der Glaube an den Auferstandenen in den Briefen des Paulus, so ist die Verkündigung der neuen Welt, so ist der Glaube an ihren Herrn, den Übermenschen, Seele und Haupt der Religion des zweiten Zarathustra.

Von hier strahlen alle seine Einzellehren aus; und gewiß geben sie an Vollständigkeit denen keiner jungen Religion etwas nach. Die Staatslehre steht im Schatten — wie bei dem jungen Christentum auch; aber auch sie ist wenigstens im Grundriß gegeben, indem die neue Ordnung als eine Art von wissenschaftlicher Theokratie gedacht ist. Ein neuer Adel soll entstehen, aus den Aristokraten des Geistes gebildet, und soll regieren — mehr noch durch den Gedanken als durch die Tat. Aber dies bleibt im einzelnen schattenhaft — wie bei den andern Verfechtern dieser kühnen Idee auch, für die hier nur noch einmal an Ernest Renan erinnert werden möge. Aber die Sittenlehre und im einzelnen Ehe, Freundschaft, Pflichten gegen sich selbst sind da; das Verhältnis zur Welt, zur Menschheit, zu den Tieren; der Kunst, der Wissenschaft, der Arbeit und der edlen Muße sind ihre Aufgaben zugewiesen. Wichtiger aber als diese Ordnung des Nebeneinander erscheint dem einsamen Denker die des Nacheinander. Als der

historische Philosoph im eigentlichen Sinn (der deshalb jetzt auch seines Vorläufers Hegel mit warmer Anerkennung gedenkt) richtet er seinen Blick viel mehr auf die Kategorie der Zeit als die des Raumes. Seine höchst bedeutende Betrachtung beider Begriffe läßt den Raum als bloß subjektive Form bestehen, erkennt dagegen die Zeit als eine objektive Form der Erkenntnis an, die durch die Tatsache des Nacheinander von Wirkung und Ursache notwendig gegeben sei. Und so wird ihm denn auch die ganze Breite der Gegenwart fast zu einem verschwindenden Punkt innerhalb des unendlichen Zeitverlaufs. Diesen aber, und dies ist einer der eigentümlichsten Momente seiner „Religion", will er in seiner ganzen vollen Ausdehnung besitzen. Nicht nur die ganze Zukunft soll ihm gehören — das forderten und erwarteten alle Religionsstifter. Für jeden unter ihnen fing die Welt mit dem morgigen Tag an und war von da ab ganz ihres Gottes. Aber alle frühere Zeit war ebendeshalb für sie abgetan. Aber Nietzsche fordert: „Gegen die Vergangenheit gerecht sein, sie wissen wollen, in aller Liebe!" Und er ruft: „Habt ihr kein Mitleiden mit der Vergangenheit? Seht ihr nicht, wie sie preisgegeben ist, und von der Gnade, dem Geiste, der Billigkeit jedes Geschlechts wie ein armes Weibchen abhängt?" Unersättlich ist er; nichts soll umsonst gelebt sein; alles soll der „jetzt erst beginnende" neue historische Sinn nachträglich legitimieren. „Auf mich wirkt die Vergänglichkeit ganz anders — mir scheint alles viel mehr wert zu sein, als daß es so flüchtig sein dürfte — mir ist, als ob die kostbarsten Weine und Salben ins Meer gegossen würden." Von jener Buntheit des Nebeneinander, die er als vorhanden doch anerkennt, will er nichts wahren: mag die Verschiedenheit der nationalen Typen in die Einheit des „guten Europäers" aufgehen, der Gegensatz der sozialen Typen in die des „Weisen". Aber das Nacheinander soll in seiner ganzen Fülle hinübergenommen werden in das neue Reich . . .

Diese, man möchte sagen eindimensionale Auffassung des Weltbildes führt nun aber zu dem letzten und merkwürdigsten Punkt der neuen Zarathustra-Religion.

Wenn wir den Begriff der Religion weit gefaßt haben, so nahmen wir ihn doch nicht so, daß die „natürliche Religion“ der Aufklärer noch Aufnahme finden könnte — denn dieser fehlt, bei ihren Orthodoxen wenigstens, der spezifische, lebendige Mittelpunkt; ihre Mystiker besitzen ihn in ihrer warmherzigen Humanität. Und so haben wir auch unter den historischen Beispielen neuer oder philosophischer Religionen neben Platonismus und Spinozismus diese natürliche Religion der Helvetius oder Reimarus nicht angeführt. Denn dies ist zuzugeben: um jene spezifische Wirkung zu tun, die wir eben als die „religiöse“ zu bezeichnen pflegen, scheint jeder Religion ein irrationales Element unentbehrlich, d. h. ein solches, das sich nicht vernunftmäßig beweisen läßt. Platons Ideen, Spinozas geistige Gottesliebe sind von dieser Art; Rousseaus Glaube an die natürliche Güte des Menschen ist es auch. — Nun hat Nietzsche selbst ja schon ausgesprochen, auch ihn treibe ein *Glaube*; und seine Vorstellung von dem künftigen Übermenschen *ist* ihm Glaubenssache. Aber immerhin ist sie unmittelbar wissenschaftlicher Diskussion zugänglich und folgt für Nietzsche aus den historischen Erfahrungen der Menschheit: wenn sie einmal, nämlich zur Zeit der ionischen Philosophen, auf diesem Wege war, ist damit die Möglichkeit dieses Weges dargetan.

Nietzsche fühlt aber selbst daneben noch das Bedürfnis eines unmittelbar religiös, glaubensmäßig wirkenden Elements. Er *will* seine Religion mit einem solchen Moment ausstatten. Dieser Wille ist hier, und nur hier, das erste, dem die Erkenntnis zu folgen hat.

„Wie geben wir dem inneren Leben Schwere, ohne es böse und fanatisch gegen Andersdenkende zu machen? Der religiöse Glaube nimmt ab, und der Mensch lernt sich als flüchtig begreifen und als unwesentlich, er wird endlich dabei schwach; er übt sich nicht so im Erstreben, Ertragen, er will den gegenwärtigen Genuß, er macht sich's leicht . . .“ Dagegen sucht der Religionsstifter ein Gegengewicht — ein Gegengift. Und hier erscheint ihm der *Gedanke der ewigen Wiederkehr*. „Prüfen wir, wie der Gedanke, daß sich *etwas wiederholt*, bis jetzt gewirkt hat . . .“ Wie viel

mehr dann der, daß sich alles wiederholt! „Von dem Augenblick an, wo dieser Gedanke da ist, verändert sich alle Farbe, und es gibt eine andere Geschichte“ ... „Immer mehr wird dieser Gedanke siegen — und die nicht daran Glaubenden müssen ihrer Natur nach endlich aussterben!“

Es ist nicht zu bezweifeln: dieser praktische Gedanke herrscht hier vor. Ganz gewiß hat die Lehre auch in der Theorie Wurzeln; und da das Material durch die Sorgfalt der Herausgeber so reichhaltig ausgebreitet ist, können wir auch sie erkennen. Nietzsche baut seine Verwerfung der herrschenden Logik, ja der bestehenden Wissenschaft auf den Satz auf, daß es wirklich Gleiches in der Welt schlechterdings nicht gibt — nur Ähnliches, das durch das wissenschaftliche Bedürfnis der Vereinfachung zusammengefaßt wird. Übrigens bestreitet er keineswegs das Recht dieser Vereinfachung — im Gegenteil; der „große Erkennende“ wird ihm bewiesen durch „die Menge namentlich des Ungleichartigen, das Beherrschen großer Massen und das Unifizieren“. Ist er ja doch selbst, wenn einer, groß im Zusammenfassen des nur ähnlichen! Das aber ist ein Recht und eine Notwendigkeit der Praxis, auch der wissenschaftlichen Praxis; für die Theorie aber besteht Gleiches nicht ... Und doch kann unsere Vorstellung es nicht entbehren. Und so drängt es sich, von Nietzsche aus dem Nebeneinander verstoßen, in sein geliebtes Nacheinander!

So wenig wie die theoretische ist die psychologische Ursache zu verkennen. Nietzsche ist, wir müssen das Wort immer wiederholen, unersättlich im Erleben; ein einmaliges Erleben genügt ihm nicht, und hätte er auch nach seiner eigenen Forderung alle Passionen durchdacht, in rascher Seelenwanderung alle Existenzen durchlebt. Er wiederholt es im Ernst, was der Spötter Heinrich Heine in frivoles Halbfranzösisch kleidete: „Mr. Colombe, entdecken Sie uns noch eine neue Welt! Mlle. Thais, stecken Sie noch ein Persepolis in Brand! Mr. Jesus Christ, lassen Sie sich nochmals kreuzigen!“ ...

Aber mag die Idee aus diesem Wunsch erwachsen sein, mag

sie sich an dem Bedürfnis nach dem Gleichen genährt haben — ihre Bedeutung für Nietzsches System verdankt sie der praktischen Absicht. Seine Religion empfing mit ihr das irrationale Element, das die Religionen erst ganz keimkräftig macht; wie die Poesie des irrationalen Elements von Reimen oder ähnlichen Bindemitteln nicht auf die Dauer entbehren kann.

Ganz gewiß, redlich blieb er auch hier. Er hat sich wegen seiner Wagnerianischen Zeit streng ins Gebet genommen. „Hinter meiner ersten Periode grinst das Gesicht des Jesuitismus, ich meine: das bewußte Festhalten an der Illusion und zwangsweise Einverleibung derselben als Basis der Kultur.“ Er tat sich damit unrecht: es war in jenem Festhalten der Illusion nichts von bewußter „Heiligung der Mittel durch den Zweck“. Es ist auch jetzt an dergleichen nicht zu denken. Wir sehen ihn den Gedanken, den er früher abgewiesen, sorgsam erörtern, die Gegengründe prüfen, die Frage von allen Seiten anfassen. Besonders hat er sich dazu auch mit physikalischen Feststellungen beschäftigt; Robert Mayer, dessen Gesetz von der Erhaltung der Kraft ihm besonders wichtig sein mußte, ist ihm dabei auch menschlich interessant geworden, vermutlich durch Dührings Buch von 1880. Er hat sich von der Zulässigkeit, ja Notwendigkeit jenes Gedankens wirklich überzeugt. Aber — er hat sich überzeugen wollen. Er hat ihn von jetzt ab mit religiöser Scheu respektiert. Er hat von der Kritik dieser Idee den Blick abgewandt wie einst von der der zu sehr geliebten Anverwandten . . .

Wir haben die Lehre von der „Wiederkehr des Gleichen“ hier noch nicht zu diskutieren. Nur zweierlei ist hier auszusprechen: daß er auch theoretisch nicht haltbar scheint (was Simmel auch mathematisch darzutun suchte), und daß er praktisch die von Nietzsche erhoffte Bedeutung nicht haben kann; denn kein Mensch ist imstande, über unendliche Zeiträume wegzudenken, so daß die Rücksicht auf ein etwa nach Jahrtausenden erfolgendes Geschehnis auf seine heutigen Entschließungen ernstlich einwirken könnte. Die erste Erkenntnis brauchte Nietzsche nicht zu kommen — seine Beweisführung für

die ewige Wiederkehr erscheint auch heute noch manchem Denker schlüssig und ist mir z. B. von hervorragenden Mathematikern (wie mir doch scheint zu Unrecht) bestätigt worden. Gegen die zweite Erkenntnis hat er sich verschlossen. Es kommt mit diesem Dogma in sein aus der Forschung geborenes System ein fremdes, mythologisches Moment; die unmittelbare Rücksicht auf die Praxis hat seine Theorie an einem Punkte aus der Bahn gelenkt. Da begann Zarathustras Niedergang.

Es ist schwerlich ein Zufall, daß wir in diesen Aufzeichnungen zum erstenmal auf eine entschiedene Selbsttäuschung des sonst für seine eigene Natur so scharfsichtigen Psychologen stoßen. Er behauptet: „So will ich es doch eingestehen — ich stelle mich vor mir selber erzürnt über die gelegentliche Kälte und Vernachlässigung, die ich von Freunden und ehemaligen Vertrauten erfahre — im tiefsten Grunde läßt dies alles mich unbewegt." Es konnte ihn nicht unbewegt lassen, gerade jetzt, wo es den „neuen Adel" um sein Haupt zu sammeln galt; und es hat ihn nicht unbewegt gelassen — das zeigen die erschütternden Klagen der Briefe. Aber er begann sich vor sich selber zu stilisieren; die Bahn war eingeleitet, die schließlich zu seiner pathologischen Selbstverherrlichung als Dionysos führen sollte.

Gefährlich genug war freilich schon die Prüfung, die er mit sich selbst vornahm. Er befragte sich, eh er Zarathustra wurde, noch einmal, was er sei; und konnte er sich für seine Aufgabe zu schwach finden? Er fühlt, wie einsam er sei. „Warum finde ich die Menschen nicht unter den Lebenden, die höher hinaus schauen als ich und mich unter sich sehen müssen? Hab ich denn nur schlecht gesucht? — Und es verlangt mich so gerade nach solchen!!" Was hilft es, sich mit fernen Größen zu umgeben, unter denen jetzt auch der feine Amerikaner Emerson einer Lieblingsstellung sich erfreut. Die gefährliche Erkenntnis seiner einsamen Höhe ändert das nicht. Wenn er höchst geistreich das Verstehen definiert — „Verstehen ist ein erstaunlich schnelles, entgegenkommendes Phantasieren und Schließen" — hatte er sich nicht als Virtuosen

dieser höchsten Kunst aufgestellt? Wenn er das Bewußtsein in eindringlicher Analyse, wenn er den Zweckbegriff in erneuter tiefschürfender Prüfung als höchste Errungenschaften der Entwicklung ansah — mußte er für seine Lehre, nun sei der Menschheit das bewußte Streben nach einem bestimmten Ziel vorzuschreiben, nicht folgerichtig den höchsten Rang in Anspruch nehmen? Wenn er die Moral zuletzt auf den Geschmack zurückführen wollte — das Widerwärtige sei verworfen worden; als ob nicht jede primitive Religion sogar für heilige Zeremonien das Ekelhafte zuweilen als Bestandteil verwendete! — mußte er seine fast krankhaft für die Empfindung des Ekels disponierte Natur nicht eben darum als die des geborenen Umwerters aller moralischen Werte betrachten?

Bewegte er sich dabei in einem Zirkelschluß? Stammte seine Praxis immer nur aus seiner Eigenart, seine Lehre immer nur aus seinem Naturell, so daß die Ergebnisse für die objektive Bedeutung dieser Eigenart, dieses Naturells gar nichts beweisen konnten? — Das darf man doch nur mit großer Einschränkung sagen. Daß er seine Empfindlichkeit gegen alles Widrige und Niedrige, seine Disposition zum Ekel nun auch als Hebel für den Ursprung der Moral in die Urzeit projizierte, das mag man schon als eine solche bedenkliche Apotheose der eigenen Natur ansehen. Aber was er über intellektuelle Fragen, über psychologische Probleme geäußert hatte, besitzt objektiven Wert genug, um als Fundament für seine Höhenstellung gelten zu dürfen. Auch bei ganz sachlicher Selbstkritik durfte Nietzsche sich für seine Aufgabe berufen halten. Und noch besonders, was das Größte an ihm war: „das Erkennenwollen der Dinge, wie sie sind — das allein ist der gute Hang".

Und so, in dem neu gekräftigten Bewußtsein seines Berufes, ergibt er sich ihm; wohlbewußt, daß das den Untergang des Menschen bedeute. „Was liegt an mir!" wiederholt er; und amor fati, die liebevolle Ergebung in das Schicksal, und sein Leitwort wie in einer ähnlichen Zeit Goethes fiat voluntas.

Und so bleibt nur noch die Frage übrig, wie die Aufgabe

praktisch anzufassen sei. Als Vorstufe höherer Rassen gilt es den einzelnen zu erziehen; schließlich ist als größtes und letztes Experiment die Züchtung höherer Menschen zu versuchen, praktischer Darwinismus, bewußte Vorwegnahme der zufälligen Zuchtwahl. Wohlgemerkt: immer doch so, daß die Entwicklung die Hauptsache bleibt — die Höherbildung, nicht die Erreichung eines bestimmten Ideals. Denn sonst käme ja der Wille zur Macht zur Ruhe. Also lieber eine endlose Entwicklung im Kreise als ein Erstarren auf hoher Stufe — immer wieder begegnet die Furcht vor dem „Chinesentum", dem Beharren auf dem erreichten Kulturideal.

Fontenelle hatte skeptisch gefragt, ob Gott, wenn er alle Erkenntnis in einer Hand hielte, gut daran tun würde, sie zu öffnen; und Lessing hatte bescheidener wenigstens keinem Menschen das Öffnen dieser Hand geraten. Nietzsche fürchtet das nicht. In seiner Hand glaubt er zwar nicht die Wahrheit zu halten — die gibt es nicht —, aber wohl die einzige für alle Zukunft entscheidende Erkenntnis; und er öffnet die Hand, daß sie unter alle Völker falle.

XIV.

Also sprach Zarathustra.

1. Das Werk als Ganzes.

„Also sprach Zarathustra“ ist nicht nur Nietzsches berühmtestes Werk, sondern auch das einzige, was wirklich weithin gekannt ist. Auch von der „Morgenröte“ und der „Fröhlichen Wissenschaft“, von „Jenseits von Gut und Böse“ und der „Götterdämmerung“ sind recht vielen, die darüber zu schreiben pflegen, nur die Titel genau bekannt und etwa noch ein paar Aussprüche, die oft, aus dem Zusammenhange gerissen, noch einen unrichtigen Sinn erhalten. — Der „Zarathustra“ aber gehört wirklich zu den meistgelesenen Büchern unserer Zeit; ja, in die wichtigsten Kultursprachen gut übersetzt, bildet er den einzigen Anteil der deutschen Literatur an der Weltliteratur unserer Tage — freilich einen Anteil, der durch sein Gewicht und auch durch seine Wirkung den quantitativ viel größeren der heutigen außerdeutschen Literatur mehr als aufwiegt. — Es ist auch keine Frage, daß die Vorstellung, die man sich von Nietzsches Werk und Persönlichkeit zu machen pflegt, ausschließlich von diesem Hauptwerk bestimmt wird. Hierfür wie für die tatsächliche Bekanntschaft weiterer Kreise mit Nietzsche — die, wie gesagt, mit einer oberflächlichen Vertrautheit mit ein paar Schlagworten und Sprüchen nicht verwechselt werden darf — kommt neben dem „Zarathustra“ eigentlich nur noch die „Geburt der Tragödie“ in Betracht — neben dem Hauptwerk der Erstling, eine auffällige und doch berechtigte Zusammenstellung. Denn in der Tat sind es die beiden Bücher, in denen man am besten den „ganzen Nietzsche“ beisammen hat und die seine Entwicklung am besten überschauen lassen — auch die literarische: sein künstlerisch unfertigstes und sein künstlerisch reifstes Werk.

Aber dennoch ist es nicht richtig, den „Zarathustra“ schlechtweg als Nietzsches bezeichnendstes Werk anzusehen — so wenig, wie die beliebte, und gewiß auch bis zu einem gewissen Grade berechtigte, Gleichstellung von Nietzsche und Zarathustra unbedingte Gültigkeit beanspruchen darf. Der „Zarathustra“ bedeutet unzweifelhaft den Höhepunkt von Nietzsches Lebenswerk — gerade auch in unserem Sinne, die wir ihn vor allem als den auf praktische Wirkung gerichteten „schaffenden Philosophen“, als den Reformator betrachten. Er bedeutet den Höhepunkt ganz ebenso für den Künstler Nietzsche, den gewisse Kreise, sei es aus der Unfruchtbarkeit des Ästheten heraus oder aus dem Hochmut des „Gelehrten“, allein anerkennen und der für uns mit jenen schaffenden Philosophen untrennbar verbunden ist — so untrennbar wie in Plato oder in Buddha. Aber der dritte im Bunde kommt zu kurz: der Denker, der Forscher, der theoretische Mensch Nietzsche hat den „Zarathustra“ das tiefste Buch genannt und somit sicher für sein tiefstes Werk gehalten; und dies mit vollem Recht, weil hier nicht nur all seine Erkenntnisse gesammelt sind, sondern weil sie obendrein vielfach im einzelnen, alle im Ganzen vertieft sind durch den neuen und geschlossenen Zusammenhang, in dem sie nun stehen; weil ferner die wunderbare Ausdrucksweise jedem Spruch noch eine eigene, man möchte sagen ästhetische, Tiefe verleiht, wie sie etwa manchem Zauberspruch im „Faust“ oder bei Novalis einen besonderen mystischen Reiz verleiht. Aber bei alledem bleibt, unter dem Gesichtspunkt der Forschung betrachtet, der „Zarathustra“ eine Kodifikation des Gefundenen, ja in gewissem Sinne sogar eine Popularisierung. Jener überwältigende Reichtum neuer Gedanken, neuer Ahnungen, neuer Entdeckungen, den die vorhergehenden Bücher verschwenderisch ausschütten, begegnet uns nicht, wenn wir von ihnen zum „Zarathustra“ kommen. Wiederholungen, an denen sonst kein großer Autor ärmer war als Nietzsche, finden wir oft, sowohl aus den früheren Werken als in diesem selbst; und nicht bloß in der Form von kommentierten Selbstzitaten, und auch nicht bloß zu absichtlich verstärkter Einschärfung. „Zarathustra“ ist nicht

schlechtweg das Werk Nietzsches, des rastlos vorwärtsstürmenden tiefen Denkers, dem es gegeben ist, auf keiner Stätte zu ruhen — er ist gleichsam das gemeinschaftliche Werk zweier großer Meister — Friedrich Nietzsches und seines Zarathustra. Denn was Friedrich Hebbel mit immer neuem Staunen wiederholt ausgerufen hat:

daß in der Kunst
das eigene Kind den Vater
befreit von irdischem Dunst,

daß die Schöpfungen der Großen ein eigenes Leben gewinnen, Gedanken aussprechen, Bilder erblicken, die ihr Schöpfer ohne sie nicht ausgesprochen noch erblickt hätte — diese wundersame Erfahrung hat keineswegs nur eine mystische oder symbolische Wahrheit, sondern auch eine psychologische. Goethe sah als Faust oder Mephistopheles Wahrheiten, fühlte als Tasso oder Orest Empfindungen, machte als Werther oder Wilhelm Meister Wahrnehmungen, die er als Johann Wolfgang Goethe von Frankfurt nicht gemacht hätte. Und so ist es auch zu verstehen, was Fr. Th. Vischer einmal derb äußert: jeder Dichter sei klüger als er selbst, freilich auch dümmer als er selbst.

Es handelt sich nicht bloß um den Enthusiasmus des Schaffenden, so gewiß auch dieser wunderbare Rausch alle Geisteskräfte des Künstlers zu ihrer höchsten, sonst kaum geahnten Macht zu sammeln vermag. Sondern die deutliche, erlebte Vorstellung eines menschlichen Wesens macht es wirklich dem Dichter möglich, wie der alte Goethe es so oft poetisch aussprach, mit fremden Augen zu sehn, also daß die weltfremden seligen Knaben in welterfahrener Augen „welt- und erdgemäß Organ“ herabzusteigen vermögen.

Und so ist der „Zarathustra“ nicht ganz Nietzsche, wie es etwa die „Morgenröte“ ist oder die „Fröhliche Wissenschaft“; so wenig wie die „Geburt der Tragödie“ ganz Nietzsche ist, weil sie nicht im wörtlichen, wohl aber im geistigen Sinn Richard Wagner zum Mitverfasser hat. Sondern der „Zarathustra“ ist mehr und ist weniger als der ganze Nietzsche. Beides aus drei Ursachen, die das Werk nicht schlechthin zu seiner Charakteristik geeignet machen.

Nietzsche, für den nichts so bezeichnend ist, als daß jede Erkenntnis ihm nur die Stufe zu einer neuen sein soll, ruht hier einmal: er will stillstehn, von seinem angesammelten Reichtum spenden, nur schenken und nicht erwerben. Nietzsche muß der dichterischen Fiktion Zugeständnisse machen und aus ihr heraus sogar die Aussprüche Zarathustras färben — was er allerdings mit großer Vorsicht getan hat, so daß jedenfalls Zarathustras Worte besser als solche Nietzsches zitiert werden dürfen als viele des Mephistopheles oder sogar des Faust als Aussprüche Goethes. Nietzsche hat endlich hier die Absicht der eigentlichen Propaganda, der Anpassung an eine erhoffte große Gemeinde — auch dies nur in formeller Hinsicht, auch dies und zumal dies in engster Beschränkung, aber doch immerhin auch dies mit der Wirkung, daß der predigende Nietzsche nur ein scharfes Profilbild des ganzen Menschen zeigt und nicht die volle Rundung einer Skulptur.

Selbstverständlich darf nun aber dies alles nicht etwa dahin verstanden werden, als fiele der „Zarathustra" aus der Gesamtheit von Nietzsches Schöpfungen heraus. Wohl dürfen wir mit geringer Übertreibung sagen: für das Lebenswerk des Philosophen Nietzsche würde es keinen Unterschied machen, wenn er den „Zarathustra" nicht geschrieben hätte. Zwischen der „Fröhlichen Wissenschaft" und „Jenseits von Gut und Böse" ist ein Fortschritt oder doch eine Veränderung des geistigen Standpunkts und der Einzelerkenntnisse sichtbar wie nur irgend zwischen zwei sich folgenden Werken Nietzsches, aber der „Zarathustra" hat zu diesen theoretischen Neuerungen nichts beigetragen: jenes Werk könnte in diesem Sinn unmittelbar auf die „Gaya Scienza" folgen. — Aber eben: der Forscher Nietzsche ist nicht der ganze Nietzsche. Jederzeit war Nietzsche zugleich der Künstler und der Reformator; für diese beiden aber bildet der „Zarathustra" den Gipfel ihrer Existenz.

Damit ist schon zugleich gesagt, daß auch in biographischer und literarhistorischer Hinsicht diese Dichtung unter den philosophischen Schriften Nietzsches so wenig zusammenhanglos steht wie etwa umgekehrt unter den philosophischen Dichtungen Robert Hamerlings

und Hieronymus Lorms deren (allerdings dilettantisch geratene) Philosophien. Man kann insofern wiederum sagen: kein Werk Nietzsches besitzt eine stärkere persönliche Notwendigkeit als der „Zarathustra"; und hätte er ihn nicht geschrieben oder wäre uns nichts davon überliefert — wir müßten ihn in seinem Lebenswerk vermissen. Er ist in Nietzsches Lebenswerk so unentbehrlich wie in dem Buddhas die Predigt von Benares oder in dem Christi die Bergpredigt; denn jedes große Leben hat mit innerer Notwendigkeit seinen Höhepunkt; einen Gipfel, zu dem von früh an (seit der Kindheit, sagt die Legende) seine Wege hinweisen und hinführen.

Wenn Fritz Kögel sagt: „die Uranfänge und Vorstufen der Zarathustra-Ideen reichen in den Anfang der siebziger Jahre zurück", so hat das nicht nur im allgemeinen seine Richtigkeit — da das Buch eben die Quintessenz seiner Gedankenwelt darstellt — sondern auch insbesondere für die Zarathustra-Idee selbst.

Wir haben gesehn, daß keine Erscheinung der Menschheit Nietzsche mit größerer Verehrung und Bewunderung erfüllt als die althellenischen Philosophen. Sie sind für ihn die wahren Übermenschen: „schöpferische Denker", die durch die Energie ihres Denkens und ihres Aussprechens die höchste bisher auf Erden vorhandene Kultur geschaffen haben. Es sind Männer, die von einer großen Idee beherrscht in das Chaos unserer Vorstellungen Einheit zu bringen suchen. Es sind Männer, für die zwischen dem Unorganischen und dem Organischen Verschiedenheiten nur auf der Oberfläche bestehn, so daß die gleiche Notwendigkeit sich für Meer und Mensch ergibt: „wer wird nun von einer solchen Philosophie noch eine Ethik mit den nötigen Imperativen ‚Du sollst' verlangen oder gar einen solchen Mangel dem Heraklit zum Vorwurf machen"; die aber doch eben aus dem Zwang einer solchen Anschauung heraus die vorhandene Welt „mit dem beschaulichen Wohlgefallen betrachten, mit dem der Künstler auf sein werdendes Werk schaut". Es sind Männer, die zugleich Dichter sind und Denker, weil das gleiche primitive Bedürfnis nach Norm und Ordnung, das sie das Chaos zum Kosmos umgestalten läßt, auch für die Aussprache Form und

Anschauung fordert. Klingt es nicht, als werde Friedrich Nietzsche gezeichnet, wenn der bedeutendste unter den neueren Geschichtschreibern der „Griechischen Denker" Heraklit schildert: „Die großen Dichter seines Volkes hatten seine kindliche Phantasie genährt und mit prächtigen Bildern ausgestattet, aber seinem reif gewordenen Sinne boten sie kein dauerndes Genügen. Denn schon war, vornehmlich durch Xenophanes (lies: Schopenhauer), der Zweifel an der Wirklichkeit der mythischen Gebilde geweckt, schon war ein höheres Ideal in empfängliche Seelen gesenkt worden, hinter welchem die in menschliche Lüste und Leidenschaften getauchten homerischen Götter nicht zurückstanden."?

Wir können es nicht bezweifeln, daß der geheime Wunsch sich früh in des Jünglings Seele stahl, für die neue Kultur etwas Ähnliches zu werden, wie diese Alten, wie zumal Heraklit für die antike Kultur. Und mochte sich seine Vorstellung von dem Inhalt ihrer Verkündigungen immer mehr wandeln und mit wissenschaftlich-empirischem Inhalt füllen — die spekulativ-metaphysische Vorstellung selbst ging nie verloren. Mochten Plato oder gar Spinoza und vor allem Schopenhauer für Anaximander und Parmenides eintreten, um ihm den Begriff des echten Philosophen zu verkörpern — es blieb die Freude an der „herrschenden Natur", an der starken Persönlichkeit — und an dem praktischen Einfluß, der in Schopenhauers Wirkung auf Wagner und die neuere Kunst sich greifbar vor Augen stellte.

Zu diesen Idealen kehrt Nietzsche auf dem Höhepunkt seiner Erkenntnis zurück. Gleichsam verschämt bereitet sich die Gestalt vor: wir sehen in kleinen Dialogen und Anekdoten der letzten Bücher unbenannt einen „Weisen" auftreten, der auf letzte Fragen antwortet und auch merkwürdige Begegnungen, etwa mit dem Vater eines neugeborenen Kindes, hat. Bis am Schluß der „Fröhlichen Wissenschaft" endgültig „die eherne Schönheit des Zarathustra aufleuchtet".

Aber diese Gestalt des Propheten hat ihre Wurzeln nicht nur in der Geschichte, auch in Nietzsches eigenem Leben und Bedürfnis.

Wie alle moralischen Persönlichkeiten hegt Nietzsche — wir führten das schon aus — eine leidenschaftliche Sehnsucht, sein Ideal verwirklicht zu sehn. Das ist die Größe und zugleich die Tragik prophetischer Naturen, daß sie das Wahrwerden ihrer Träume nicht abzuwarten vermögen. Im Grund ist jeder Moralist ein Chiliast, ein Prediger des kommenden tausendjährigen Reiches, in das er sich und seine Hörer schon hineinzuversetzen mit allen Organen verlangt. Nietzsches Ideal ist der Übermensch — er muß den Übermenschen sehen. Denn niemals hat er sich, wie gegnerische Verdrehung zu behaupten liebt, selbst für den Übermenschen gehalten — nur sein Verkünder wollte er sein. Aber Johannes ist da, damit er Christum tauft.

Für diese Schöpfung nun, für die dichterische Darstellung des Übermenschen sind in Nietzsches Leben noch weitere Vorbedingungen vorhanden.

Er gesteht es selbst, daß er sowohl Schopenhauer als auch besonders Richard Wagner idealisiert habe. Jener ward ihm der Philosoph, dieser der Künstler, das Genie. Mochte solche Stilisierung, die für menschliche Schwächen, philosophische Bedenklichkeiten, künstlerische Mängel kein Auge hatte, zu schweren Enttäuschungen führen — für den Künstler und Philosophen, für das Genie in Nietzsche waren diese Umbildungen großer Menschen in ihr eigenes Ideal keineswegs verloren. Er hatte sich an großen Mustern hineingedacht und vor allem hineingefühlt in das Wesen der Auserlesenen; er hatte gelernt, mit ihren Augen sehen — ja mit vollkommeneren Augen, als sie besaßen . . . Und in künstlerischer Hinsicht war diese Ineinsbildung von Artur Schopenhauer und „dem Philosophen“, von Richard Wagner und „dem Künstler“ eine Vorstufe zu der Gesamtbildung aus Friedrich Nietzsche und dem Übermenschen, die er Zarathustra hieß.

Wir wiederholen es: Zarathustra ist nicht Nietzsche, ist nicht der ins orientalische Kostüm gesteckte Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts, etwa wie in den orientalischen Märchen und Fabeln des achtzehnten Jahrhunderts der Weise mit chinesischem oder

persischem Namen Voltaire oder Montesquieu im Kaftan und Turban oder im bunten weiten Gewande wirklich sind. Nietzsche ist nicht Zarathustra, weil Zarathustra ein Übermensch ist und Nietzsche nicht. Eine Brücke nennt er sich selbst zum Übermenschen; und nennt er selbst den Zarathustra noch. . . .

Nein, wahrlich; diese Gleichsetzung hätte man sich ersparen sollen; man schuf sie ja doch nur, um sie umzuwerfen. Bei manchem heftigen Gegner seiner Lehre und gerade auch des Übermenschen hat man freilich den Eindruck, als würde er rufen: „Siehe, eben ward die Welt vollkommen", sobald sie nur erst von lauter Grützmachers oder Düringers bewohnt wäre. Aber Nietzsche spricht: „Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen!" Und wieder: „Der Glaube macht mich nicht selig, zumal nicht der Glaube an mich." Die Welt mit seinesgleichen bevölkern zu wollen — dies Ideal hat Nietzsche solchen Persönlichkeiten überlassen, deren unbegrenzte Vervielfältigung geringeren Schwierigkeiten begegnen würde.

Aber wenn Nietzsche nicht Zarathustra ist, so ist ebenso sicher viel von Nietzsche in Zarathustra. Und dies in doppeltem Sinn: zunächst insofern jede bedeutende künstlerische Schöpfung Blut vom Blut ihres Schöpfers hat; und dann natürlich insofern, als dieser von dem Philosophen ausgesandte Prophet eben Nietzsches Evangelium zu verkünden hat. Diese künstlerische Vervollständigung des eigenen Selbst, und diese künstlerische Umbildung der eigenen Lehre waren ihm gleich sehr Bedürfnis. Man darf deshalb nicht von dem genialen Einfall Nietzsches sprechen, den Sentenzen Zarathustras eine episch-biographische Grundlage zu geben; sondern Zarathustra und seine Verkündigung sind gleichzeitig und selbständig geboren. Ebendeshalb sind sie auch ganz anders organisch verbunden, als alle jene vielen Botschaften neuerer „Bibeln" mit ihren angeblichen geheimnisvollen Evangelisten es sein können.

Denn auch im einzelnen ist die Form des Zarathustra nichts Plötzliches, Willkürliches, sondern mit organischer Gesetzmäßigkeit

erwachsen. Nehmen wir die Fiktion einen Augenblick als Wirklichkeit, so hätte der Verfasser der Unzeitgemäßen vom Nutzen und Nachteil der Historie die Lebensgeschichte eines altpersischen Religionsstifters schwerlich in wesentlich anderem Ton geschrieben — auch mit diesem Herausarbeiten der belebenden, erbaulichen Züge, auch mit dieser Betonung der großen Abschnitte; nur freilich ohne das kulturhistorisch-anekdotische Detail. Aber schon in der „Zukunft der Bildungsanstalten" trafen wir auch diese Züge und in der Tat schon eine Art (ziemlich mißlungener) Skizze zu einer Zarathustradichtung: den stilisierten Weisen, damals noch Schopenhauer, unter seinen Jüngern vor einem durch gewisse typische Momente (Studentengesang, Mensur) belebten Hintergrund. Wir sahen Nietzsche später seine Bücher durch kleine Dialogstücke beleben, sahen anekdotische Skizzen auftauchen, Charaktertypen (wie sie vor allem der vierte Teil des Zarathustra bringt) in zunehmender Häufigkeit, den Gebrauch symbolischer Tiere, auf dessen Gunst bei Nietzsche Eckertz aufmerksam gemacht hat. — Trotz alledem bleibt zu sagen, daß das meiste in dieser genial durchgeführten Dichtung eben aus ihrem Kern selbst unmittelbar hervorgeht: aus dem Aperçu (wie Goethe es nennen würde), das Wichtigste und Mitteilbarste von seinen Erkenntnissen und Forderungen durch eine ideale Gestalt verkünden zu lassen.

Goethe selbst spricht von jenem Aperçu, von der schaffenden Idee eines Kunstwerks, wie von einem unbegreiflichen Wunder; und zuweilen ist es ihm wie eine plötzliche Inspiration gekommen, nicht nur bei dem Fragment des „Ewigen Juden", sondern auch bei der Vollendung der „Iphigenie", bei der er übrigens auch den heitern Tag als günstige Bedingung des Gelingens hervorhebt. Diesen Eindruck des Wunderbaren haben wohl gerade geniale Naturen am stärksten, weil bei ihnen ja das Neue origineller, vom Gewöhnlichen weiter entfernt ist als bei bloßen Talenten. Wir dürfen uns nicht wundern, daß Nietzsche, der sich gegen die Vorstellung dichterischer Inspiration einst lebhaft gewehrt hatte, nun dieser Vorstellung selbst zum Opfer wird.

Man hat seine eigenen Berichtworte oft angeführt und wird

es nie ohne Ergriffenheit tun; so warm tritt selten das Glück des Schaffenden ans Licht: „Den Vormittag stieg ich in südlicher Richtung auf der herrlichen Straße nach Zoagli hin in die Höhe, an Pinien vorbei und weitaus das Meer überschauend; des Nachmittags umging ich die ganze Bucht von Santa Margherita bis hinter nach Portofino. Auf diesen beiden Wegen fiel mir der ganze erste Zarathustra ein, vor allem Zarathustra selber, als Typus: richtiger, er überfiel mich."

So entstand in der „anmutig stillen Bucht" von Rapallo unweit Genua in den Monaten Januar und Februar 1883 der erste Teil; die Schlußpartie („von der schenkenden Tugend") „wurde genau in der heiligen Stunde fertig gemacht, in der Richard Wagner in Venedig starb"; das war am 13. Februar 1883. Der Herausgeber fügt hinzu: „Nietzsche hat es mehrfach bezeugt, daß er zu keinem der drei ersten Teile des Zarathustra mehr als zehn Tage gebraucht habe: er meint damit die Tage, wo die in ihm reif gewordenen Gedanken sich zum Ganzen ballten und tagsüber auf starken Märschen in dem Zustand einer unvergleichlichen Inspiration und einer ungeheuren entzückungsvollen Spannung das Werk als Ganzes entstand und abends dann in der ersten zusammenhängenden Form niedergeschrieben wurde. Vor diesen zehn Tagen liegt jedesmal die Zeit der längeren oder kürzeren Vorbereitung, dicht dahinter die Ausarbeitung der endgültigen Reinschrift: auch diese mit gewaltiger Vehemenz entstehend und begleitet von einer fast unerträglichen ‚Expansion des Gefühls'. Dies ‚Zehn-Tage-Werk' fällt für den ersten Teil auf Ende Januar 1883: Anfang Februar ist die erste Konzeption und Niederschrift und Mitte Februar die druckreife Reinschrift vollendet.

Gerade für diesen ersten Teil müssen wir allerdings eine starke geheim verborgene Vorarbeit des Geistes annehmen. „Zarathustra als Typus überfiel mich", sagt Nietzsche aus; aber das kann nur heißen: er faßte jetzt den großen Gedanken, Zarathustra seine Lehre künden zu lassen. Denn Zarathustra als Typus war ja schon ein Jahr früher da: der ursprünglich letzte Abschnitt der „Fröhlichen

Wissenschaft" brachte in nuce seine ganze Geschichte — den Propheten; die Flucht in die Einsamkeit; das Bedürfnis, sein übervolles Herz bei den Menschen zu erleichtern; den Adler und die Schlange; und die entscheidenden Schlußworte: „Also begann Zarathustras Untergang", die von der Überschrift „Incipit tragoedia" wie in einem magischen Spiegel abgespiegelt werden. — Aber damals war Zarathustra wirklich nur ein Gleichnis für Nietzsche und für sein übervolles Herz, das nach der Tat lechzte — und vor ihr bangte. Nun ist aus dem Gleichnis eine Realität geworden; eine Synthese von Nietzsche und dem, was er sein wollte. Was ihn überfiel, war dieser Gedanke: die ganze Verkündigung Zarathustra anzuvertrauen. Vorher war Zarathustra einer von vielen — neben ihm sprach „der Wanderer", „der Weise"; nun ist er der Eine. Vorher streifte er uns im Vorübergehen mit dem Saum seines Gewandes: „das habe ich gesehen — also sprach Zarathustra". Nun aber ward das feierlicher Ernst und wohl erst 1883 oder 1884 entstand das Gedicht „Sils Maria" des Prinzen Vogelfrei mit den tiefsinnigen Schlußversen:

Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei —
— Und Zarathustra ging an mir vorbei . . .

Schon typographisch deuten diese Strophen mit ihrer Häufung von Interpunktionszeichen, Gedankenstrichen, Gedankenpunkten an, wie tiefe Nachklänge sie in ihrem Dichter erwecken.

Der erste Teil seinerseits wirkte nun in der raschen Produktion der beiden folgenden nach.

„Während eines ‚schwermütigen Frühlings' in Rom wurde im Mai auf einer Loggia hoch über der Piazza Barbarini, ‚von der aus man Rom übersieht und tief unten die Fontana rauschen hört', das ‚Nachtlied' des zweiten Teils gedichtet. Der zweite Teil selber entstand wiederum in zehn Tagen, in Sils Maria in der Zeit zwischen dem 17. Juni und dem 6. Juli 1883: die erste Niederschrift war vor dem 6. Juli und das druckfertige Manuskript vor Mitte Juli vollendet.

„Im Winter darauf, unter dem halkyonischen Himmel Nizzas,

der damals zum ersten Male in mein Leben hineinglänzte, fand ich den dritten Zarathustra. Jene entscheidende Partie, welche den Titel: ‚von alten und neuen Tafeln‘ trägt, wurde in beschwerlichstem Aufsteigen von der Station zu dem wunderbaren maurischen Felsennest Eza gedichtet. Auch diesmal war das ‚Zehn-Tage-Werk‘ Ende Januar vollbracht, die Reinschrift vor Mitte Februar abgeschlossen."

Während die drei ersten Teile in überraschender Schnelligkeit und Sicherheit ans Licht stiegen, blieb der vierte in gewissem Sinn ein Fragment. „Dieser Teil heißt eigentlich mit Unrecht ‚vierter und letzter Teil‘: ‚sein eigentlicher Titel‘ (schreibt Nietzsche an Brandes) ‚in Hinsicht auf das, was vorangeht und was folgt, sollte sein: die Versuchung Zarathustras, ein Zwischenspiel‘. In der Tat hat er Pläne zu weiteren Teilen entworfen, nach denen das ganze Werk erst mit Zarathustras Tode abschließen sollte." Zarathustra gerät in die Hand seiner Feinde, wird ihrer durch eine gewaltige Rede Herr, stiftet die neue große Rangordnung und scheidet von der neu geordneten Welt. — Der vierte Teil also blieb der einzige einer neuen Reihe; gerade (wir hoben das schon hervor) wie die „Unzeitgemäßen Betrachtungen" bei der Vierzahl stehen blieben. An sich aber ist auch dieser Teil rasch vollendet worden: in Mentone November 1884 begonnen und, immerhin nach einer längeren Unterbrechung, von Ende Januar bis gegen Mitte Februar 1885 zu Ende geführt. — Er blieb von der Gesamtausgabe des „Zarathustra" nach Nietzsches Willen lange ausgeschlossen. Während die drei ersten Teile Mai 1883, September 1883 und April 1884 zum allgemeinen Gebrauch ausgegeben wurden, ließ Nietzsche den vierten April 1885 nur in vierzig Abzügen auf seine Kosten drucken — wie das Richard Wagner gern tat. „Diesen vierten Teil (dessen Druckmanuskript den Vermerk enthält: ‚Nur für meine Freunde, nicht für die Öffentlichkeit‘) behandelte er als etwas ganz Persönliches und legte den wenigen, denen er ein Exemplar schenkte, strengste Geheimhaltung auf. Er erwog wohl öfter die Veröffentlichung auch dieses Teils, glaubte jedoch, sie nicht ohne vorherige Um-

änderung einiger Partien vornehmen zu können. Eine im Herbst 1890 nach Nietzsches Erkrankung gedruckte Einzelauflage dieses Teils wurde im März 1892 ausgegeben, nachdem jede Hoffnung auf Nietzsches Wiedergesundung und damit die Möglichkeit geschwunden war, daß er selbst eine Entscheidung über die Veröffentlichung treffen könnte.“ So erschien die erste Ausgabe, die alle vier Teile erhält, 1892; die erste Gesamtausgabe von Teil I—III war Ende 1886 herausgekommen. — Man sieht: auch durch ihre äußere Geschichte bleibt „Zarathustras Versuchung“ von Zarathustras Niedergang getrennt.

Zum erstenmal gab Nietzsche etwas in den Druck, das er selbst noch nicht für fertig hielt; auch das bezeichnet einen Abschnitt in seinem Lebensgang, den Abstieg von der einsamen Höhe.

2. „Zarathustra“ als Dichtung.

Auf den unfruchtbaren Streit, ob Nietzsche „Künstler“ oder „Philosoph“ sei, glaubten wir antworten zu sollen, beides sei in ihm unlösbar verbunden, wie bei Plato, beides aber untergeordnet seiner stärksten Tendenz: der des Schaffenden, des Reformators oder sagen wir lieber des Reorganisators der menschlichen Gesellschaft. (Vielleicht könnte man auch hier hinzusetzen: wie bei Plato.) Auch im „Zarathustra“ wird es gleich am Eingang mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, wie bei Nietzsche Wissensdrang und Tatendrang sich zueinander verhalten. „Ich liebe den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe.“ Und damit ist auch die Stellung des Zarathustrabuches ausgemacht. Es ist als Tat gemeint. Was die „Morgenröte“ nur zwischen den Zeilen brachte, ist nun der Hauptinhalt geworden: die Werbung um Mitarbeiter. „Ein Licht ging mir auf: Gefährten brauche ich, und lebendige — nicht tote Gefährten und Leichname, die ich mit mir trage, wohin ich will. Sondern lebendige Gefährten brauche ich, die mir folgen, weil sie sich selber folgen wollen und dorthin, wo ich will. Ein Licht ging mir auf: nicht zum Volke rede Zarathustra, sondern zu Gefährten!“ Eine Werbung

also um Gefährten; die Stimme des Predigers in der Wüste: ‚Bereitet dem Herrn den Weg, und machet richtig seine Steige.‘ Der Herr aber ist der Übermensch, dessen Vorstellung ihn begeistert: „Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten. Ach, meine Brüder! Was gehen mich noch die Götter an! — Also sprach Zarathustra.“

Und so müssen denn wir, die wir dem großartigen Flug des Genius mit langsamem Verständnis zu folgen suchen, zuerst die Frage aufwerfen: weshalb wählte Nietzsche für seine Werbeschrift die poetische Form? weshalb die Fiktion dieses Zarathustra, dem mit feierlich nachklingender Bekräftigung — „also sprach Zarathustra“ — die Reden in den Mund gelegt sind?

Aber schon der Ausdruck „er wählte diese Form“ führt in die Irre. Zarathustra, bezeugt der Prophet des Propheten selbst, „überfiel ihn“. Diese Gestalt des vollendeten Lehrers, dies Bild des wirksam schaffenden Philosophen hatte sich in seiner Seele langsam entwickelt; er mußte ihn sprechen lassen.

Immerhin — die Notwendigkeit, ihm die ganze Werbearbeit zu übertragen, war damit noch nicht gegeben. Konnte Nietzsche nicht neben prophetische Worte eine nüchterne Auseinandersetzung stellen und neben ein bloßes „Vorbeigehen“ Zarathustras eine Verkündigung im eigenen Namen, also daß jener wirklich nur „der Gast der Gäste“ geblieben wäre?

Vorschnell wird mancher antworten: eine solche nüchterne Auseinandersetzung wäre Nietzsche nicht möglich gewesen, weil er „kein systematischer Geist“ gewesen sei. Gewiß teilte Nietzsche mit einem andern großen Kämpfer gegen seine Zeit, mit dem Unzeitgemäßesten der Unzeitgemäßen, mit Johann Georg Hamann, die Überzeugung, daß alles System schon an sich ein Hindernis der Wahrheit sei — aber eben nur, insofern eine äußere vollständige Systematik erzwungen werden soll. Ein inneres System liegt auch Zarathustras Verkündigung zugrunde, allerdings nur ein „natürliches System“ mit den Unregelmäßigkeiten eines solchen und nicht ein künstliches mit der schematischen Symmetrie etwa der Hegelianer, aber doch ein System.

Nein; von dieser Seite aus hätte Nietzsche nichts an einer „wissenschaftlichen“ Darlegung seines Systems gehindert; auch nicht die Abneigung gegen den Gelehrten, die noch größer war, als er dennoch streng wissenschaftlich arbeitete und disponierte. In seinem Herzen lag die Schwierigkeit und nicht in seinem Geiste. Von diesen mit feurigster, zitternder Leidenschaft erfaßten Dingen in dem Ton zu reden, den der theoretische Mensch und gar der Bildungsphilister forderten — das war seinem Herzen unmöglich. Und deshalb überfiel ihn Zarathustra.

Richard Wagner schrieb 1854, die tiefste tragische Situation der Gegenwart sei „das Verlangen, aus der geistigsten Höhe in die Tiefe der Liebe“ herabzusteigen, „die Sehnsucht, vom Gefühl begriffen zu werden“. Aufs genaueste ist damit Nietzsches Situation umschrieben. Aus der geistigsten Höhe beginnt Zarathustras Niedergang in die Tiefe — denn die Liebe zwingt ihn hinab, damit er vom Gefühl begriffen werde. Aus seiner Einsamkeit treibt es ihn zu Gefährten, die das neue Ideal wie er mit Herz und Geist erfassen und nicht bloß mit dem Verstand. „Wie im Meere lebtest du in der Einsamkeit, und das Meer trug dich. Wehe, du willst ans Land steigen? Wehe, du willst deinen Leib wieder selber schleppen? — Zarathustra antwortete: Ich liebe die Menschen.“

Es sind die gleichen Worte, mit denen eins der schönsten, berühmtesten — und ungelesensten deutschen Bücher schließt: „Wahrheit und Freiheit sind das reine Element des Lebens des göttlichen Menschen, durch sie ist er, ohne sie nichts. Ist nicht alles Wahn, was wir sehen und empfinden, treiben nicht die Besten betört mit der betörten Zeit dahin, kann der treue Wille nicht verwunden, so hat das kühnste Wort seine Versöhnung. Ich liebe die Menschen.“

So hat Ernst Moritz Arndt, der deutscheste aller deutschen Männer, in der größten Not des Vaterlandes den „göttlichen Menschen“ gepredigt, den Menschen einer besseren Zukunft, an den die Besten glaubten, aber nicht die betörte Zeit. Freilich stand er vor allem unter politischen Impulsen; aber doch keineswegs ausschließlich. Die ästhetische Freude des starken und gesunden Mannes

an dem starken und gesunden Mann wirkte mit, und seine Auffassung von der Freiheit des Christenmenschen. Aber auch bei ihm lebten Kopf und Herz zu einig miteinander, als daß er eine nüchterne Auseinandersetzung hätte geben können. Und so ward der „Geist der Zeit“ eine prophetische Rechtfertigung des „Zarathustra“. Denn auch Arndt wendet sich an die Philosophen; die vor Kant scheinen ihm wie für Nietzsche die vor Schopenhauer gespenstisch („Gespenst“ ist ein Lieblingswort im „Zarathustra“): „Die hohlen Formen, die leeren Systeme, worin man kaum Mücken, geschweige denn Menschen fangen konnte, erschienen endlich gespenstisch und erschreckten das Geschlecht.“ Er fordert eine neue Verbindung der geschiedenen beiden Welten, der geistigen und der irdischen, damit „das Größte und Erhabenste wieder zum heiteren und kühnen Leben werde“. Er ersieht Heilung, wie Nietzsche, nur vom Geiste aus: „Ist das Zeitalter durch Geist verdorben, so werde ihm durch Geist geholfen. Anders ist ihm nicht zu helfen.“ Und selbst im einzelnen scheint er die Verteidigung des „Zarathustra“ vorauszunehmen: „Wenige wissen und wollen, die meisten schwätzen und heucheln. Wer hohe Klarheit hat, darf tiefes Dunkel haben. Er ist gleich den Gestirnen, Wolken und Gewitter wandeln darüber, aber immer findet man ihren Lichtpfad wieder. So ist Platons mystische Nacht. Sie hat mehr Lichter angezündet, als alle mathematische und kritische Philosophie zusammen . . .“

„Wer hohe Klarheit hat, darf tiefes Dunkel haben.“ Dazu ist noch auf eine weitere Ursache der Verkleidung Nietzsches zu verweisen, auf jene Schamhaftigkeit, die das letzte ungern ausspricht. Wie Grillparzer seine Lyrik durch dramatische Gestalten hindurchgehen lassen mußte, um sie laut werden zu lassen, so bedurfte Nietzsche des dramatischen Werkzeugs, um die Scham des Propheten zu überwinden. Wie Ibsens Skalde Jatgeir hat er eine schamhafte Seele; und muß er sie nun dem Volke nackt zeigen, so nennt er sich doch wenigstens mit dem Namen Zarathustras.

Warum nun aber, fragen wir weiter, gerade mit diesem Namen?

Ich muß hier eine eigene frühere Studie über Nietzsches „Zarathustra“ zitieren.

Der Zarathustra, der den einsamen Wanderer an der Bucht von Rapallo überfiel, ist selbst schon eine mythische Gestalt, an der die Phantasie seines Volkes und die Kombinationsgabe der Gelehrten gearbeitet hat. Zwar an der historischen Existenz dieses Begründers oder Reformators der altpersischen Religion ist kaum mehr ein Zweifel gestattet. Zarathustra oder, wie man ihn früher zu nennen pflegte, Zoroaster war ein persischer Priester, der gerade in jenem Zeitpunkte lebte, da seine heimische Religion nach stärkerer Betonung der moralischen Werte verlangte; denn für jede alte Religion kommt ein solcher Moment. Vor allem ist es der halb mystisch, halb moralisch gefaßte Begriff der Reinheit, an dem dieser Wandel sich zu bekunden pflegt und auch bei ihm sich bekundet. Zugleich aber ist nach den Worten seines neuesten Übersetzers Bartholomae die an seinen Namen geknüpfte Reformation wirtschaftlicher Art, „indem sie das Ziel verfolgt, die nomadisierenden Stämme Ostirans an Seßhaftigkeit und im Zusammenhange damit an rationellen Betrieb des Ackerbaues und der Viehzucht zu gewöhnen“. Hiervon war natürlich Nietzsche noch nichts bekannt. — Von dem hohen Schwung eines Buddha findet man wenig in Zarathustras Verspredigten, den „Gathas“, deren nüchterne Sachlichkeit und deren persönlicher Ehrgeiz eher an Mohammed erinnert. Renan verglich die Kleinlichkeit der Kasuistik, des Eingehens auf die Einzelfälle in dem ganzen Gesetzbuch des Zoroaster, dem „Avesta“, mit der Art des Talmud. — Zarathustras Geburt wird um 660 v. Chr. oder auch „wesentlich höher“ angesetzt.

Doch der historische Zoroaster geht uns nur als Grundlage des mythischen an, der bei Nietzsche, in Nietzsche seine zweite Wiedergeburt erleben sollte.

Im Jahre 1754 schiffte sich ein dreiundzwanzigjähriger junger Orientalist nach Indien ein, entschlossen, als gemeiner Soldat auf einem Kriegsschiff die Fahrt zu machen, um nur in das Land

seiner Sehnsucht zu gelangen. Aber Anquetil-Duperron wurde nicht, wie er gehofft hatte, der Begründer der indischen Sprachwissenschaft — diesen Ruhm mußte Frankreich dem Rivalen England überlassen; aber er ward der Entdecker altpersischen Glaubens und brachte dem Abendland den Avesta. 1771 erschien seine Übersetzung, die schon 1778 von Kleuker ins Deutsche übertragen wurde.

Sie wirkte auf die deutsche Philosophie und Literatur wie eine Offenbarung. Nie war diese aufnahmefähiger, nie bedürftiger nach fremder Befruchtung. Neben Homer trat bei Goethe Ossian, neben Shakespeare trat bei Herder — der Zend-Avesta. „Ich bin jetzt ganz im Zend-Avesta und im Neuen Testament", schrieb er 1779 an den mystischen Freund Hamann, und seine „Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle" wollten das Christentum vom Orient her beleuchten, etwa wie es in unseren Tagen die Männer des Bibel-Babel-Streites erstrebten, für die nur Hammurabi an Zoroasters Stelle trat.

Zoroaster ward der deutschen Aufklärung zu einer symbolischen Gestalt. Eine Naturreligion schwebte ihnen vor, ganz auf Moral gebaut, den Nutzen aller als Zielpunkt verfolgend. Buddha war zu „mönchisch", Mohammed zu kriegerisch, Christus selbst noch zu dogmatisch — Zoroaster aber brachte zu der nüchternen Weisheit des vielgelobten Chinesen Confucius noch eine poetische Stilisierung, die es einem Herder selbst in seiner aufklärungsfeindlichsten Periode antun konnte. Gleich bemächtigte sich dieser Gestalt der gute Gleim und besang „Zoroaster in seiner Höhle":

Von Menschen ab, im Wintersturm,
Bei Hirsch und Reh und Dachs und Wurm,
Leb' ich mein besseres Leben;
Und seh', im leuchtenden Revier
Der Sterne, waltend über mir
Die guten Geister schweben . . .

Befreit von Band und Kett' und Joch,
Seh' ich die Wesen, die sich noch

Einander alle lieben;
Die guten Wesen, alle gut,
In Kraft und Tat und Heldenmut,
Und alle rein geblieben.

O könnt' ich fliegen! könnt' ich weit
Von dieser rohen Häßlichkeit,
Von diesen bösen Kriegen,
Hier unten weg, hinauf zu euch,
Ihr guten Wesen, in das Reich
Der großen Guten fliegen!

Der großartig heroisch-archaistische Stil des Nietzscheschen Zarathustra ist das gerade nicht, aber die Umgebung der Tiere, die Sehnsucht nach Reinheit und Schönheit, der Aufblick zu den höheren Wesen ist schon diesem Zoroaster eigen!

Goethes „Vermächtnis altpersischen Glaubens" und Platens „Parsenlied", zwei Perlen unserer didaktisch-religiösen Lyrik, sind auf den gleichen Ton gestimmt, gelten aber wieder mehr dem Gesamtinhalt des Avesta als der Person seines wirklichen oder angeblichen Verfassers. Aber wie ganz in Nietzsches Geist gedacht sind doch auch Goethes Verse, die alle geoffenbarte Religion ablehnen:

Treuer Dienste tägliche Bewahrung —
Sonst bedarf es keiner Offenbarung,

und wie nah hat der Parsenglaube sogar Platen, den Nietzsche selbst kaum nennt, an unseres Philosophen Kampf gegen die „Hinterweltler", die Leugner der Realität herangebracht:

Wenn der Frevler Rotte
Die Natur entstellt,
Huldige du dem Gotte
Durch die ganze Welt!

Als Prophet des reinen Glaubens an die einfache Wirklichkeit, als Kirchenvater einer Religion der edlen Tat erscheint Zarathustra bei den übrigens so ungleichen drei deutschen Dichtern der Aufklärung und Menschenliebe.

Das also war das Bild Zarathustras, das das achtzehnten Jahrhundert dem neunzehnten überließ: das Bild eines weisen Propheten, der ein Volk zu höherer Bildung emporführt, indem er es zur Reinheit und Wahrheit erzieht. Und die Betonung der Wahrheit arbeiteten die späteren Forscher noch stärker heraus. „Wahrheit reden und gut mit Bogen und Pfeil verkehren“ — das läßt Nietzsche selbst Zarathustra als das nationale Ideal der Perser aussprechen. Mag sein, daß bei den Historikern, die zuerst den griechischen Standpunkt den Persern gegenüber aufgaben — etwa bei Schloezer —, dies nationale Ideal schon deutlicher ans Licht trat.

Man bedenke doch, welch furchtbare Rache die Hellenen an ihren Nationalfeinden genommen hatten! Niemals hat sich ein Volk grausamer, nachhaltiger gerächt. Als ein unendlicher Haufe lächerlicher Barbaren mußte allen Folgezeiten das große Volk erscheinen, das bei Salamis griechischer Tapferkeit hatte weichen müssen. Xerxes erstarrte in der grotesken Pose eines Wüterichs, der das ungehorsame Meer mit Geißeln peitschen läßt, bis in unseren Tagen die Philologen die symbolische Bedeutung von Zeremonien aufdeckten, die der hellenische Nationalismus gröblich mißdeutet hatte.

Aber auch Nietzsche selbst war lange in jenem unbedingten Griechenkult befangen, der die Sieger von Salamis für die Dauer einer Weltgeschichte zu Vernichtern aller ihrer Gegner machen zu wollen schien. Erst da er im Lauf seiner Entwicklung, die in schwankenden Kurven bald nah zu den Hellenen hin führte, bald weit von ihnen ab, den größten Abstand von ihren Idealen eingenommen hatte, erst da konnte der iranische Heros sein Held werden. Wohl hatte Eugen Dühring, der auf Nietzsche mannigfaltig eingewirkt hatte, die Griechen als eine Nation unwahrhaftiger Sophisten verhöhnt — weiter damit über das Ziel herausschießend, als es je die Griechenanbetung getan hatte —, aber nun erst überfiel Nietzsche die Erkenntnis, wieviel auch an den Hellenen schon „dekadent“ sei, Abweichung zeige von dem ursprünglichen

starken Ideal des reinen, freien, wahrhaften Mannes. Alle Überbildung, alles Raffinement will er nun fliehen, um wie Goethe im „Westöstlichen Divan"

im reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten.

Und dieser Stimmung ward nun die mythische Gestalt Zarathustras zum Träger. Ein historischer Religionsstifter, und somit eine Figur von einigermaßen bestimmten Umrissen, die dennoch der Ausgestaltung freien Spielraum läßt. Der Prophet eines ursprünglichen Volkes starker und reiner Menschen, der sie dennoch zu ganz neuen Stufen der Existenz zu führen hat. Was war da alles gegeben! Die Möglichkeit, ohne viel Umschweife wie ein Religionsstifter Dogmen zu verkünden, und das malerische Kostüm des fernen Orients mit seinen Löwen und Schlangen, Wüsten und Palmen; eine bestimmte Tendenz auf das Einfach-Großartige, Zeitlos-Unbedingte, und der Vorteil eines traditionellen, feierlichen, bibelmäßigen Stils. Und doch schloß diese Zeitlosigkeit bestimmteste Anspielungen auf die Gegenwart so wenig wie in Goethes „Divan" aus; doch ließ dieser getragene Stil der religiösen Verkündung Raum für lyrische Ergüsse und satirische Ausfälle!

Nietzsche selbst hat später die Wahl anders erklärt. „Ich mußte Zarathustra, einem Perser, die Ehre geben. Perser haben zuerst Geschichte im Ganzen, Großen gedacht. Eine Abfolge von Entwicklungen, jeder präsidiert ein Prophet. Jeder Prophet hat seinen Hazar, sein Reich von tausend Jahren." Aber mochte das auch Nietzsches Ehrgeiz schmeicheln — schwerlich hätte dieser Umstand genügt, zumal ja ähnliche Weltperioden weder Indern noch Hebräern fehlen, und die Priorität der Perser unsicher bleibt. Persönliche Motive und traditionelle Anschauungen glauben wir deshalb als ausschlaggebend ansehen zu sollen.

So also, glauben wir, kamen Nietzsche und Zarathustra zusammen. Das Bedürfnis nach der Gestalt war da; nun kam diese historisch-mythische Figur — und um sie kristallisierte das Lehr-

gedicht, wie um den historischen Jerusalem der längst geistig vorbereitete Werther-Roman.

Ungeduldig harrte Friedrich Nietzsche lange schon der Erfüllung seiner Menschheitshoffnungen. Jeder Prophet dürstet nach dem Erleben seiner Weissagungen, jeder Erzieher nach dem Anblick seiner voll erblühten Pflanzungen. Die Gegenwart schien Nietzsche fast jede Erwartung der Ernte abzuschneiden: einsam stand er da, von wenigen bewundert, ganz erfaßt von niemandem. Da ward es ihm Bedürfnis, wenigstens in dichterischer Form das Große zu erleben: daß er Lehrer eines Volkes, Erzieher einer neuen Menschheit, Bildner eines neuen Ideals werde. Dies zu erleben gab ihm die Zarathustra-Idee die begierig erfaßte Möglichkeit: das Leben Zarathustras ward ihm ein Ersatz für eigene Enttäuschungen, Zarathustras Siege boten Trost für die eigene Verlassenheit. Und so erwuchs ihm aus der Gestalt des iranischen Propheten das große religiöse Epos „Also sprach Zarathustra“ — das größte und in gewissem Sinne (trotz aller an sich bewundernswerten Anläufe, vor allem Frédéric Mistrals und Carl Spittelers) das einzige wahre Epos, das in neuerer Zeit entstand.

Was schuf Nietzsche aus dieser Gestalt, aus diesem Stoff? Was erzählt und was bedeutet in künstlerischer Hinsicht dies Epos von Zarathustra?

Zunächst hat er jene mythische Figur fest ins Auge gefaßt, bis er sie sah, bis er eine wirkliche Anschauung gewann. Ganz individualisiert steht Zarathustra vor uns, wie er gern lacht — dies Lachen Zarathustras stammt aus den Quellen — und doch auch mit den Tränen zu kämpfen hat, in dieser doppelten Erregbarkeit den größten Heroen des neunzehnten Jahrhunderts verwandt, Goethe, Bismarck. Wir sehen ihn nachdenklich seinen Bart streichen, in tiefes Schweigen versinken, begleiten ihn auf malerischen Wanderungen. Aber nur die Geste wird gezeichnet. Ein ängstlicherer Maler hätte nicht versäumt, das Gewand anzudeuten, die Farbe der Augen und Haare anzugeben — bei Nietzsche wirken Kurzsichtigkeit und Energie im Herausarbeiten des Wesentlichen zu-

sammen, um ihn solche Detailmalerei ablehnen zu lassen; nur von dem Ergrauen der Haare spricht er, um den Verlauf der Zeit anzudeuten. Sonst sieht er seinen Helden nur auf einem großen Hintergrund: die Höhle mit den wilden, von ihm aber gezähmten Tieren bildet den perspektivischen Übergang von der klar erschauten Hauptfigur zu dem malerisch verschwimmenden Hintergrund.

Damit hat Nietzsches künstlerische Macht allein geleistet, was sonst die Arbeit von Jahrhunderten tat: aus einer historischen Persönlichkeit hat er eine symbolische Gestalt von lebenswahrer Anschaulichkeit gemacht — freilich nicht ohne die vorarbeitende Hilfe der Aufklärungszeit! Zarathustra ist eine Figur von tiefer symbolischer Wahrheit geworden wie Parzival, wie Faust. Keineswegs ist er eine blasse Allegorie, keineswegs etwa nur „der Prophet“. Er erlebt allerdings die typischen Erlebnisse des Propheten: aus ihnen setzt sich sein Leben zusammen. Wie Christus zieht er im dreißigsten Jahr in die Einsamkeit und kehrt dann zurück unter die geliebten Menschen, um seinen Reichtum unter sie auszuschütten. Nun beginnt eine Wanderung, in der traulicher Verkehr mit den Jüngern und Predigt vor allem Volk wechseln, wie bei Christus, wie bei Buddha; und hier wäre denn auch als „Versuchung Zarathustras“ der vierte Teil einzuschalten, der diesen wundersamen Momenten im Leben der beiden großen Religionsstifter entspricht — den Momenten, in denen die Stifter des Christentums und des Buddhismus am merkwürdigsten übereinstimmen. Wunderbare Erlebnisse im äußeren Sinne des Wortes fehlen nicht: das Schiff am Feuerberg, der Feuerhund. Es naht die Katastrophe: Zarathustras Schlaf und seine Vision, deren Stimmung der Christi am Ölberg nachgebildet ist; seine Tränen, sein Abschied. Und wie Jesus auf Jerusalem, blickt er nun vom Berge herab auf Meer und Welt: bewegt sich unter den Schiffsleuten, wie Jesus unter Pharisäern und Zöllnern, wie Buddha unter den Hofleuten des Königs. Die historischen Gestalten von Zarathustras Gönner, einem kleinen Stammfürsten, von der Gattin des Propheten (die an Mohammeds Lieblingsgattin erinnern könnte) und seinen Gegnern sind wieder

als zu speziell ausgeschieden. — Einer neuen düsteren Wanderung und einer Meerfahrt folgt die Stunde der Verzweiflung: das Gefühl, von dem Volk abgelehnt zu werden, dem er predigt, bemächtigt sich seiner, wie Mohammed, wie schon Moses es durchmachten. Der typische Zug einer großen Prophezeiung bereitet den Höhepunkt vor: Zarathustra gibt neue Tafeln, wie Moses auf dem Sinai, wie Mohammed. Nun fühlt er sich geheilt und beseligt; seine Mission ist erfüllt, und ein lyrischer Jubelruf schließt das Evangelium.

Typische Züge also sind das, wie die Psychologie des Propheten sie voraussetzt. Aber wie die Sprache dem Ton der Bibel, gelegentlich auch dem der Predigten des heiligen Franziskus von Assisi, und oft noch mehr des Korans — viel weniger dem der indischen oder persischen Religionsurkunden, der Upanishaden oder des Avesta — angeähnelt ist, selbst in Äußerlichkeiten, wie dem Zerreißen der Sätze durch Versabschnitte, und wie sie doch von eigenstem Geist erfüllt ist (viel mehr als etwa des Franzosen Lamennais oder des Amerikaners Whitman Nachahmungen der Bibelsprache) — so ist auch die Lebensgeschichte Zarathustras auf diesem typischen Grund voll individueller Züge. Dieser Belebung dienen vor allem die kühn erfundenen Episoden: vom Seiltänzer, vom Wahrsager, von dem „Affen Zarathustras"; dienen die mächtigen lyrischen Einlagen, mit fein berechnender Kunst auf die Höhepunkte verteilt: die Tanzlieder, das Grablied, das Nachtlied, das Ja- und Amenlied. In symbolischer Form dort, in unmittelbarem Ausdruck hier bringt Nietzsche-Zarathustra das Eigenste an den Tag, was ihn von allen Religionsstiftern scheidet. Mehr noch Unterschiede der Stimmung sind es als der Lehre: daß Zarathustra gerne lacht, daß er tanzt, daß er den „Geist der Schwere" überwindet; oder wie er ohne die Härte Mohammeds und selbst Christi, aber auch ohne Buddhas Weichheit den Widerstand der Welt mit siegesbewußtem Lächeln aufnimmt.

Dazu kommen jene stilisierenden Zutaten: die orientalische Land-

schaft, nur mit den einfachen großen Mitteln gezeichnet, Berg und Meer, Sonne und Fluß, Palme und Dattel. (Nur einmal fällt dem trotz allem seines Volkes stets heiß gedenkenden Propheten das Wort „deutsch“ aus der Rolle.) Und symbolisierend für die Kühnheit und die Weisheit der neuen Lehre Zarathustras Begleiter, der Löwe und der Adler.

Ist aber in so vielen Punkten Nietzsche dem Stil der alten religiösen Geschichtsbücher, Legenden, Epen gefolgt, so vereinigt sich damit Modernstes in der Ausmalung der Seelenzustände. Was Moses empfand, da er sein Volk um das goldene Kalb tanzen sah, Christus, da er Judas' Verrat ahnte, Mohammed, da er fliehen mußte — wir müssen es mit einfühlender Phantasie uns ausmalen. Nietzsche-Zarathustra aber schildert die schwankenden Zustände der von höchster Hoffnung zu tiefster Verzweiflung irrenden Seele, schildert sie symbolisch in Episoden, lyrisch in Liedern, deutet sie an in den Reflexen, die des Propheten Haltung bei seinen Jüngern erweckt, bei seinen Chören, bei dem Volke. Für die Psychologie des Propheten ist die Dichtung eine unerschöpfliche Fundgrube geworden. Jede Gestalt des „Vierten Teils“ vertritt Stimmungen, die der Vollendung des Lebenswerkes, wie Nietzsche es sich zum Ziel gesetzt hatte, gefährlich werden konnten: die sentimentale Pietät gegenüber dem Altgeheiligten, der radikale Ekel vor allem und jedem Tun, der nach raschen Erfolgen dürstende Ehrgeiz treten auf. Am tiefsten aber greift jene Stelle, die auch schließlich vielleicht den Höhepunkt des ganzen Epos bedeutet: „Vom Gesicht und Rätsel“. Niemals ist die furchtbare Stimmung des verzweifeltsten Pessimismus, des Weltekels packender gemalt worden — und die Rettung durch einen tapferen Entschluß zur Tat und zum Dulden:

Aber da lag ein Mensch! Und da! Der Hund, springend, gesträubt, winselnd — jetzt sah er mich kommen — da heulte er wieder, da schrie er: — hörte ich je einen Hund so Hilfe schreien?

Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hing.

Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund — da biß sie sich fest.

Meine Hand riß die Schlange und riß: — umsonst! sie riß die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: „Beiß zu! Beiß zu!“

„Den Kopf ab! Beiß zu!“ so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Haß, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrei aus mir. . . .

Der Hirt aber biß, wie mein Schrei ihm riet; er biß mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange —: und sprang empor. —

Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch — ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf der Erde lachte je ein Mensch, wie er lachte!

„Hier ist die Vorahnung einer neuen großen Epik, die aus den Erlebnissen des modernen Menschen ein Heldengedicht von symbolischer Bedeutung aufbaut“ — so habe ich früher über das Zarathustra-Epos geurteilt. Heute, nachdem ich es einmal rein auf seine künstlerische Bedeutung und Wirkung hin durchgelesen und geprüft habe, möchte ich weiter gehen und sagen: Hier ist nicht bloß die Vorahnung eines solchen Heldengedichtes, sondern dies selbst in Wirklichkeit.

Was Nietzsches Zarathustra die epische Größe gibt, ist natürlich vor allem die großartige Anschaulichkeit, mit der die typischen Züge unvergeßbar hingestellt sind, und nächstdem der Reichtum an Erfindung und Anschauung im einzelnen. Hierfür als Beispiel greife ich die berühmte Schilderung der finstern Wanderung (wieder aus jenem Abschnitt „Vom Gesicht und Rätsel“) heraus:

Düster ging ich jüngst durch leichenfahle Dämmerung, — düster und hart, mit gepreßten Lippen. Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen.

Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach: ein Bergpfad knirschte unter dem Trotz meines Fußes.

Stumm über höhnischem Geklirr von Kieseln schreitend, den Stein zertretend, der ihn gleiten ließ: also zwang mein Fuß sich aufwärts:

Aufwärts: dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde.

Symbolisch ist hier jedes Wort, und jedes doch auch voll greifbarer realistischer Wahrheit. Alle Sinne arbeiten mit an dem Eindruck: das Auge sieht die leichenfarbene Dämmerung nach Sonnenuntergang, das Ohr hört den Pfad knirschen und die Kiesel klirren, dem Fuß tasten wir sein mühsames Aufwärtszwängen nach. Kein Sätzchen ist leer, inhaltsvoll selbst die Negation: der wüste Pfad ist verlassen von Kraut und Strauch; kein Wort ist müßig: „trotzig" steigt der Weg auf, in der Einsamkeit aufwärts klimmend; „düster und hart" wie die Landschaft ist des Wanderers Stimmung. Dazu sind alle Künste des Prosarhythmus aufgeboten, einer Kunst, die jedem französischen Autor von Namen geläufig ist, die bei uns nur die größten Meister der ungebundenen Rede kennen: Lessing, Goethe, Hölderlin, Novalis, Gottfried Keller — Lieblinge Nietzsches. Kleinere Schmuckkünste kommen zu Hilfe: die Wortwiederholung („düster ging ich — düster und hart") und die Alliteration („düster" — „Dämmerung", „stumm" — „Stein"), Lautmalerei (in dem Satz von den Kieseln). Alle diese großen und kleinen Künste aber finden sich von selbst ein, nicht mit aufdringlicher Deutlichkeit gerufen; alle gehören sie der freien Verfügung ihres Herren, der die Sprache meistert, selbstherrlich bis in die höchst individuelle Interpunktion hinab — auch dies ein Freimaurerzeichen der großen Prosaisten, Lessings vor allem und Herders in seiner besten Zeit.

So entstand aus einer großen Konzeption das Epos von Zarathustra, dem Bringer neuer Tafeln, den die Liebe zu den Menschen aus seiner hohen Einsamkeit trieb. Aber Nietzsches Dichtung ist ja keineswegs nur ein Epos! Im Gegenteil: die epische Erzählung soll nur der Träger des eigentlichen Inhalts sein: auf dieser Grundlage ist der Vortrag der neuen Lehre aufgebaut. Nietzsche hatte auch hier allein zu vollbringen, was sich sonst in der langsamen historischen Entwicklung von Jahrhunderten vollzieht: die gegenseitige Durchdringung von biographischem und didaktischem Stoff. Die Evangelisten wollten nur Christi Lehre und Beglaubigung geben, sein Leben erzählten sie nur, um die Kirche ein=

zuordnen; sonst war nur Tod und Auferstehung für sie von Bedeutung. Die Erzähler von Buddhas Leben wollten die psychologische Entwicklung des Verkünders der großen Vereinung schildern; Mohammed gab summarisch den Weg seines Prophetentums, und die Legende setzte sich an seine Aussprüche. In den Urkunden also, die uns vorliegen, sind Legenden und Aussagen überall schon unter bestimmten Gesichtspunkten verschmolzen, das Leben auf die Lehre eingerichtet und die Lehre auf das Leben abgestimmt. Trocken und nüchtern taten das gleiche die Erfinder orientalischer Prophetien im Aufklärungszeitalter, etwa Voltaire in seinen knappen philosophischen Romanen, denen man einen geringen Einfluß auf Nietzsches Zarathustra-Roman immerhin zuschreiben darf. Nietzsche aber hatte die unendlich schwierige Aufgabe zu lösen, mit einer ganz persönlich gefärbten Epik, die zeitlos und orientalisch stilisiert war, eine in noch höherem Grad individuell bedingte Didaktik zu vereinigen, die seiner eigenen Zeit und seinem eigenen Volk galt!

Hierin kam ihm nun allerdings zugute, daß jener durchaus persönliche Stil der lehrhaften Rede, den er sich — zumal seit der schweren Krisis von 1879 — herausgebildet hatte, in gewissem Sinne (um seine eigenen Ausdrücke anzuwenden) „überdeutsch" und „überhistorisch" war. Der langjährigen intensiven Beschäftigung mit der antiken Literatur und besonders auch mit der philosophischen Prosa der Hellenen verdankte er die völlige Loslösung von dem traditionellen Gelehrtendeutsch, gegen das ja auch sein „Freund" Schopenhauer so leidenschaftlich zu Felde gezogen war. Eine innere Verwandtschaft mit den alten Dichterphilosophen wie Parmenides und Xenophanes fand daher freien Weg zum Ausdruck; selbst in Äußerlichkeiten fühlte sich der große Philolog Hermann Diels bei Herakleitos an Nietzsche-Zarathustra erinnert. Eine andere innere Verwandtschaft zog ihn zu den Franzosen, und auch die klare, durchsichtige, übersichtlich zugespitzte Eleganz ihrer Popularphilosophen half sein Deutsch erziehen. Erst an dritter Stelle möchte ich seine einheimischen Lehrer nennen: Lessing, Goethe, Hölderlin, Schopenhauer — vier höchst verschiedene Ingenien, alle

aber auf Klarheit, auf reine Umrisse im Sinn der Antike und auf Originalität des Ausdrucks gerichtet. So war der eigenartigen Natur des unermüdlichen Lesers und noch unermüdlicheren Grüblers ein Stil eigen geworden, der von den landläufigen Gewohnheiten unserer Sprache weit abstand. Hatte er doch diese in einem ihrer „Klassiker", in D. Fr. Strauß, mit einer Härte und Ungerechtigkeit angegriffen, die nur eben durch die Strenge seiner eigenen Anforderungen an Stilreinheit und Sprachschönheit begreiflich wird. Von Richard Wagners Sprache hat sein Bewunderer kaum etwas angenommen; so begeistert die „Geburt der Tragödie" sie pries — sie war doch von dem Ideal der Heiterkeit und Klarheit, auf das die Hellenen, die Franzosen und jene deutschen Meister wiesen, allzuweit entfernt.

Indem aber dieser Stil Nietzsches sich über den der „Jetztzeit" in stolzem Flug erhob, ward er auch in gewissem Sinn zugleich zeitlos: das Dauernde in der Sprachkunst aller Blütezeiten nahm er auf und verleugnete das Vergängliche. Und so durften wir sagen, daß für die schwierige Aufgabe, aktuelle Probleme für ein gegebenes Publikum in einem nahezu ort- und zeitlosen Stil zu behandeln, Nietzsche durch seine eigene Übung seit der „Morgenröte" vorbereitet und vorgebildet war. Sein Zarathustra durfte nahezu wie der Verfasser der „Fröhlichen Wissenschaft" sprechen, in der ja (wie wir sahen) Reden Zarathustras sich bereits finden. Nur etwas mußte der Stil noch gehoben werden, ein feierlicherer Rhythmus, durch wirksame Pausen markiert, eine noch strengere, fast hieratische Wortwahl ward nötig — freilich galt das Sieben der Worte nur ihrer Vornehmheit, sachlicher, schlichter Vornehmheit, nicht etwa dem Ergattern prunkvoll pathetischer Orakelworte! Dies alles aber machte sich durch die Anpassung an den Bibelstil mit seinen Parallelismen, seinen einfach großartigen Metaphern, seinen kurzen, scharfen Sätzen fast von selbst.

Nur wieder aus dem Eigensten kam doch manches hinzu. So die Lust an musikalischen Wirkungen, nicht nur im Abstimmen der Laute und Silben — „was wußten sie bisher von der In-

brunst der Töne!" —, sondern auch im übertragenen Sinn. Musikalisch wirken selbst die Überschriften der Abschnitte: selten geben sie unmittelbar den Inhalt, meist gleichsam die Obertöne zu den Klängen des Stücks. „Vom bleichen Verbrecher", „Vom Baum am Berge", „Auf den glückseligen Inseln", „Die sieben Siegel", „Unter Töchtern der Wüste" — das sind musikalische Titel, wie sie etwa Theodor Storm für seine Novellen liebte.

Aber unmittelbar neben dieser Freude am Spiel mit dem Klang steht die am Spiel mit dem Sinn: in dem Behagen am Wortspiel trifft wieder Nietzsches Eigenart mit der des Orients zusammen. Ein rechter Romantiker ist er in dieser Lust, mit der Sprache Spiel zu treiben und — sich von ihr führen und auch wohl einmal irreführen zu lassen; das gehört zu seinem Bedürfnis nach „Tanz", nach künstlerischer Überwindung des „Geistes der Schwere". Fast tut er gerade hierin des Guten zu viel. Zuweilen häufen sich die Wortspiele zu absichtlich, oder sie schießen spielend am Kern der Sache vorbei. „Speichel-Leckerei, Schmeichel-Bäckerei" — da wird Nietzsche einmal, was die romantischen Worthetzer immerfort werden: geschmacklos. „Ein wenig älter, ein wenig kälter: und schon sind sie Dunkler und Munkler und Ofenhocker" — ein Wortgeplänkel, das dem Ernst der Stelle von den Abtrünnigen nicht entspricht. Aber freilich finden sich auch hier wieder köstliche Perlen, Worte, die sich mit dem Widerhaken des Wortspiels tief einbohren: „Aber es gibt etwas in mir, das ich Mut heiße; das schlug bisher mir jeden Unmut tot." „Ist alles Klagen nicht ein Anklagen?" Oder prächtig aufgeschmückte Stellen, an denen dem Ohr ein kleiner Extraschmauß an klingenden Silben und sich zuneigenden Worten bereitet wird: „Daß sie verachten, das macht ihr Achten. Was ist es, das Achten und Verachten und Wert und Willen schuf?"

Aber Nietzsches Virtuosität spielt nicht nur mit der noch ungeformten Sprache, sondern auch mit der schon geprägten; nicht bloß mit dem Wort, sondern auch mit dem fertigen Satz. Die menschliche Rede besteht zwar zum größten Teil aus immer neuen —

doch wenig variierten — Fügungen einzelner Worte; überall aber schwimmen als festere Bestandteile in ihr stehende Wortverbindungen, unlösliche Sätze: Sprichwörter, Formeln, geläufige Zitate. Für Nietzsches wissenschaftlich-agitatorischen Stil ist nun das Spiel mit solchen fertigen Sätzen besonders bezeichnend — jene Technik, die er wieder mit Romantikern (zumal mit Friedrich Schlegel) und Humoristen teilt, ebenso wie die Freude am Wortspiel. Solche Negation der Formeln wirkt überraschend, prägt sich schnell ein und offenbart an einem Einzelfall symbolisch den Gegensatz Nietzsches zu der herkömmlichen Weltanschauung. „Ein Hirt und eine Herde" lehrt die Kirche; „kein Hirt und eine Herde" läßt Zarathustra die Gleichmacher sagen. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis", heißt es am Schluß des „Faust"; „alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichnis!" erwidert schneidend der Wirklichkeitsphilosoph und Feind der „hinterweltlerischen" Abstraktionen. „Ich lobe das Land nicht, wo Butter und Honig — fließt!" — aus der Lobpreisung eines gesegneten Landes wird der Spott auf eine Gesellschaft voller gesalbter Schmeichelei und unfaßbarer Rücksicht. Bis an die Grenze der Blasphemie geht bei dem Nachahmer biblischer Rede die Parodie biblischer Wendungen: „So wir nicht umkehren und werden wie die Kühe, so kommen wir nicht in das Himmelreich!" Aber auch sein tiefster Ernst prägt sich in solchem Gegensatz aus, wenn der Kosmopolit der Forderung, das Vaterland zu lieben, das neue Gebot gegenüberstellt: „Eurer Kinder Land sollt ihr lieben!"

Der so kühn und glücklich mit dem Sprachstoff schaltet, ist natürlich auch, wie ein Bildner neuer Werte, so ein Bildner neuer Worte; doch finden die besten und bezeichnendsten Neologismen Nietzsches sich nicht gerade im „Zarathustra", in dem immerhin die beiden guten Bildungen „gleichwüchsig" und „totschweigsam" stehen.

Aber die Künste der Sprachbehandlung sind doch schließlich nebensächlich neben denen der inneren Form, die die Anschauung, die innige Durchdringung von Gedanken und Ausdruck trium-

phieren läßt. Unübertrefflich sind Gleichnisse wie dies: „Ich bin ein Geländer am Strome: fasse mich, wer mich fassen kann! Eure Brücke aber bin ich nicht" — ein Ausspruch, den nur zu viele Bewunderer des Propheten vergessen haben. Oder wie lebendig wird die „kleine Wahrheit", die Zarathustra von dem alten Weiblein empfängt — es ist die berüchtigte, viel kommentierte: „Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!" — wenn die Geberin ihre Warnung hinzufügt: „Wickle sie ein und halte ihr den Mund, sonst schreit sie überlaut, diese kleine Wahrheit!" —

Versuchen wir nun nach dieser allgemeinen Charakteristik des Epos von Zarathustra eine kurze Analyse seiner Handlung. Wir betrachten es dabei hier eben lediglich als epische Dichtung: als die Geschichte von Zarathustras Niedergang. Denn eben dies ist die tiefe Tragik der Erzählung: daß der Prophet aus der beglückenden Einsamkeit hinab muß zu den Menschen, um unter ihnen seine Weisheit zu verkünden, und daß für ihn, der Menschenluft nicht mehr verträgt, dies Hinabsteigen aus Liebe zum Verhängnis wird trotz seines Sieges, durch seinen Sieg; für ihn wie für Hölderlins Empedokles, wie für Grillparzers Libussa — wie für Friedrich Nietzsche. — „Alles Elend der Religionsstifter, das von außen kommt", sagt eine gleichzeitige Aufzeichnung Nietzsches, soll in der Erzählung zusammengefaßt werden. — Man denke etwa für das der Zarathustradichtung zugrunde liegende epische Schema an die Ilias. Achilleus zieht sich von den Achäern zurück und weilt von ihnen fern bei den Seinen; Mitleid (und Rachsucht) rufen ihn wieder ins Lager, und mit seinem höchsten Triumph schließt das Lied von dem Zorn des Achilleus. Wir aber wissen, daß mit dieser Rückkehr zu den Kämpfenden auch sein Untergang bestimmt ist. Hätten wir in ähnlicher Weise wie die Ilias das Zarathustra-Epos vor uns, vollständig überliefert, in sinngemäßer Einteilung, aber ohne Kunde über etwaige außerpoetische Absichten des Dichters (hat man doch solche politische oder reformatorische Tendenzen wohl auch dem alten Homeros zutrauen wollen!), so wäre dies der Inhalt der Geschichte:

Zarathustra wird in gut altepischer Weise als bekannt vorausgesetzt. Er ist auch unter seinem Volk als Weiser längst bekannt, er besitzt bereits Jünger und Freunde sowie zwei ihm heilige Tiere, Schlange und Adler, das klügste und das stolzeste Tier unter der Sonne — symbolische Begleiter, die aber zugleich als seine Getreuesten eng in die Handlung verflochten sind. Wie auf der einen Seite an die heiligen Tiere der Götter und Wundertäter, z. B. den Adler des Zeus und die Schlange des Heilgottes Asklepios, so mag man auf der anderen Seite an Schopenhauers Hund Atman denken, den er mehr liebte als irgendeinen Menschen. Auch Richard Wagner war ein leidenschaftlicher Tierfreund, der in seiner Autobiographie zärtlicher von seinem Hund und seinem Papagei spricht als von manchem hingebenden Freund. Ähnliches gilt von Hebbel, der aber auf Nietzsche keinen Einfluß gewann. Von Nietzsche selbst ist ein solches Freundschaftsverhältnis zu Tieren nicht bekannt, so daß also für ihn die symbolisch-mythologische Bedeutung allein in Betracht kommt. Denn wenn der historische Zarathustra in den Gathas „von seinen Tieren" spricht, meint er nur den Besitz des Landherrn, das Roß und vor allem den Stier.

Im dreißigsten Jahre verläßt Zarathustra seine Heimat und geht in die Einsamkeit, wie Buddha, wie Christus; nur daß seine Einsamkeit im Gebirge ist. Zehn Jahre lebt er hier „und genoß seines Geistes". Da ergreift ihn „eines Morgens mit der Morgenröte" die Sehnsucht, seinen Reichtum zu verschenken. „‚Siehe! dieser Becher will wieder leer werden und Zarathustra will wieder Mensch werden.' Also begann Zarathustras Untergang."

Durch die Wälder schreitet er zu der nächsten Stadt. Hier predigt er zum erstenmal den Übermenschen — vor dem Volk, dem ganzen Volk. Aber noch ist die Zeit nicht erfüllt. Im Wald leben die Besten noch im Glauben an Gott — sie haben es nicht gehört, daß er tot ist. In der Stadt ist mehr als auf seine Predigt Aufmerksamkeit auf den Seiltänzer gerichtet, den Mann der zwecklosen Tapferkeit, den wiederum der Possenreißer überbietet,

der Mann der Gedankensprünge, oder wie man es im einzelnen deuten mag. Kurz — man hört ihn nicht; sein Fischfang bringt ihm nur einen Leichnam. Er geht hinweg und vertraut dem Wege und dem Licht der Sterne; und schläft unter einem hohen Baum ein. Hier kommt ihm, wie dem Buddha unter dem heiligen Baum, die Erleuchtung: „Gefährten brauche ich, und lebendige." Und als die Sonne im Mittag stand, erblickte er seine Tiere, den Adler mit der Schlange. Das erste Tagewerk ist vorüber, der Sturm auf die Welt abgeschlagen.

Nun folgen seine Reden. Sie werden nicht lokalisiert; Zarathustra mag vor seiner Höhle mit Jüngern sprechen; oder er weilt auch einmal „in der Stadt, welche genannt wird: die bunte Kuh"; er umwandert sie auf den sie umschließenden Bergen.

Hier setzt die Handlung wieder ein. Wie Christus oder Franziskus trifft er einen Jüngling, der ihm folgen will. Es ist „der Jüngling", wie ihn die Bekehrer erhoffen: voll heftiger Sehnsucht nach dem Höchsten, dann wieder verzagend in jugendlich harter Selbsterkenntnis. Aber diese Begegnung bestärkt den Propheten: zu sich selbst spricht er das schönste Wort seiner Predigten, das frommste, das ein Neuerer sprach: „Halte heilig deine höchste Hoffnung!" Und in neuem Ton spricht er nun, und gewaltig steigert sich seine Rede bis zu jenem Gipfel „Von tausend und einem Ziele".

Aber es folgt neues Zagen, neue innere Niederlage. Und ein scherzhaftes Intermezzo — „von alten und jungen Weiblein" — bereitet auf jene Szene vom Biß der Natter vor, die ihrerseits wieder in der kunstvollen Verkettung der Erzählung eine Vorstufe ist für jene großartigste, unvergeßlichste Szene des ganzen Epos, von dem Hirten und der Natter. Sie bedeutet eine neue Überwindung — den Sieg über den Grimm, den giftige Feinde dem Edlen einflößen. In der Erzählung aber ist sie der erste Beweis von Zarathustras Wunderkraft. Und nun, nachdem er die kühnsten Reden gesprochen von der Ehe, vom freien Tode, verabschiedet er „viele, die sich seine Jünger nannten" und geht in die Einsamkeit,

in den Händen den goldenen Asklepiosstab; seine Abschiedsworte aber geben das Leitmotiv vom „großen Mittag“.

So bewegt sich die epische Handlung in großen rhythmischen Linien: die erste Hoffnung — die Enttäuschung in der Stadt; neue Sammlung — die Versuchung durch den Jüngling — Erhebung zu der Wundertat mit der Natter — Abschied am Kreuzweg — neue Hoffnung. Inhalt dieses ersten Buches ist also Zarathustras erste Werbung und sein erster Sieg: eine feste Jüngerschaft vertraut ihm das goldene Szepter an.

„Wartend, gleich einem Säemann, der seinen Samen ausgeworfen hat“, verbleibt er nun wieder in der Einsamkeit, voll Ungeduld aber des Augenblicks der Reife harrend. „Dies nämlich ist das Schwerste: aus Liebe die offene Hand schließen und als Schenkender die Scham bewahren.“

Endlich ist die Zeit erfüllt. Schon vor der Morgenröte erwacht Zarathustra diesmal. Und nun kommt er zu den glückseligen Inseln. Als ein Buch des Sieges beginnt dies, als ein Buch des Übermuts und der vertrauensvollen Hoffnung. Zarathustra spricht mit seinen Jüngern und lacht nicht nur des Gesindels, sondern auch der berühmten Waisen; dann aber singt er seine wundervollen Lieder, das Nachtlied, und unter den Mädchen auf der stillen, grünen Wiese das Tanzlied und am Abend, gegenüber der Gräberinsel — Böcklins Bild mochte vorschweben — das Grablied; auch von seinen Träumen wird erzählt. Als Vorbereitung auf neue äußere Vorgänge folgt die große mythische Erzählung vom Feuerhund; sie nimmt im Aufbau des Gedichtes etwa die gleiche Stellung ein wie in der Odyssee der Gang zur Unterwelt und zeigt den Propheten im Nimbus wunderbarer Begegnungen und legendarischer Widerspiegelungen. Sie bedeuten Unheil. Wie das Zusammentreffen mit dem Jüngling ihn hob und stärkte, so drückt ihn das mit dem Wahrsager herab. Drei Tage fastet er und verfällt dann wieder in tiefen Schlaf; aber nun sitzen um ihn in langen Nachtwachen seine Jünger. Seine Seele ist fern, und da er erwacht, kommt seine Stimme zu ihnen wie

aus weiter Ferne, und wie sie zu ihm sprechen, erkennt er sie erst nicht. Hier eine der sparsamen malerischen Gesten: „Als sie aber ihn hoben und auf die Füße stellten, siehe, da verwandelte sich mit einem Male sein Auge; er begriff alles, was geschehen war, strich sich den Bart und sagte mit starker Stimme . . ."

Die Höhe ist wieder überschritten. Nun umringen ihn Krüppel und Bettler; und ein Buckliger wird seiner Meister im Zwiegespräch. Und der Prophet erkennt, daß er zu hoch gestiegen ist für die Seinen, und zum erstenmal unterbricht er seine Rede. „Mit erschrecktem Auge blickte er auf seine Jünger; sein Auge durchbohrte wie mit Pfeilen ihre Gedanken und Hintergedanken." Und nun naht, mit der wunderbaren Kraft der Erlebnisse geschildert, „die stillste Stunde" — die Stunde der furchtbaren, erstarren machenden Erkenntnis. . . . „Als Zarathustra aber diese Worte gesprochen hatte, überfiel ihn die Gewalt des Schmerzes und die Nähe des Abschieds von seinen Freunden, also daß er laut weinte; und niemand wußte ihn zu trösten. Des Nachts aber ging er allein fort und verließ seine Freunde."

Das zweite Buch erzählt Zarathustras zweiten größeren Sieg und zweite größere Enttäuschung. Eine treue Gemeinde umgibt ihn jetzt, und alle Welt verehrt ihn; da aber packt ihn die Verzweiflung über die schwere Aufgabe, die ihm auferlegt ist und die ihn fast zerdrückt. Und der „lachende Löwe" weint laut und weicht von seinen Freunden.

Eine Pause der Einsamkeit liegt zwischen dem zweiten und dritten Buche. Um Mitternacht beginnt nun der den Weg, der ihn erst mit der Morgenröte, dann vor der Morgenröte begann: aus immer tieferem Dunkel muß er sich ins Helle durchkämpfen. Er weiß es: „Ich stehe jetzt vor meinem letzten Gipfel." Er spricht zu sich selbst: „Du gehst deinen Weg der Größe." Es ist der Dichter des „Zarathustra", der jetzt spricht und der die „Morgenröthe" und die „Fröhliche Wissenschaft" hinter sich hat. Es ist der fertige, zum letzten entschlossene Prophet. Und er sieht auf das andere Meer; „die Nacht aber war kalt in dieser Höhe und

klar und hell gestirnt. Ich erkenne mein Los, sagte er endlich mit Trauer. Wohlan! Ich bin bereit. Eben begann meine letzte Einsamkeit." Denn er muß wieder zu den Menschen, denen er ferner ist als je. . . . Unter den Klippen steht er, und lacht — und weint abermals; „vor Zorn und Sehnsucht weinte Zarathustra bitterlich".

Er schweigt auf dem Schiff, das ihn zu neuen Küsten führt, zwei Tage, „kalt und taub vor Traurigkeit". Und nun kommt die großartigste und furchtbarste Szene des Gedichts. Die berühmte Schilderung des trotzigen Bergpfades leitet sie ein. Mit ihm geht sein Erzfeind, der Geist der Schwere, der Melancholie, der Bedenklichkeit, des Hamletismus, „halb Zwerg, halb Maulwurf"; vielmehr der sitzt auf ihm, ihn umklammernd wie der Greis den Hals Sindbads des Seefahrers. Und da zum erstenmal spricht Zarathustra sein letztes geheimstes Wort aus — das Wort von der ewigen Wiederkehr. . . .

Es ist seine Selbstbefreiung. Grandios malt sie die Allegorie von dem Hirten, den die Natter biß — und der ihr den Kopf abbeißt. Nach dem mystischen Sinn: die Selbstüberwindung des erschreckten Propheten, die Überwindung des „großen Ekels", der Sieg über die menschenfeindliche Vornehmheit; nach dem unmittelbar gegebenen: Zarathustra als Retter in höchster Not, als Retter durch den Rat zur Tapferkeit. Mythische Vorstellungen und seelische Erfahrungen, Sinnbild und Vision wundersam in eins gebildet; das große epische Gedicht, das er seiner tiefsten Verkündigung anhängt. . . . Es ist der höchste Gipfel auch seiner Kunst.

„Die Nacht blieb hell und still, und das Glück selber kam ihm immer näher und näher." Vor Sonnenaufgang richtet der Prophet wieder sein Gebet an den ihm verwandten Himmel, wie sonst an die Sonne. Nun ist er wieder auf dem festen Lande, er, der so lang auf Inseln und auf dem Meere war; aber auf Umwegen geht er zu seiner Höhle, vorbei an den Häusern der modernen Kleinheit und Kleinlichkeit. Er schreitet durch das Volk und vergleicht sich mit dem Volke. Und mit thematischer Regel-

mäßigkeit folgt nun die dreimalige Ankündigung des großen Mittags. — Er singt auf dem Ölberg, in absichtlichem Gegenbild zu Christi Trauer auf seinem Ölberg. Dann geht er herab. „Durch viel Volk und vielerlei Städte langsam durchschreitend" gerät er unversehens, wie einst in die kleinere, nun in die große Stadt. Hier begegnet ihm, wie dort der Possenreißer, so hier der Narr — „der Affe Zarathustras" — schon hat er Jünger, deren er sich schämen muß! Er aber geht an dem Narren und der großen Stadt vorüber. . . . In jener Stadt, welche zubenannt ist „die bunte Kuh", hält er noch eine Predigt — es ist der letzte retardierende Moment. Nun ist er wieder in der Höhle und der glücklichen Einsamkeit, „erlöst vom Geruch alles Menschenwesens". Hier nun findet er seine stärksten Prophetenworte; setzt Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht in ihre begrenzten Rechte ein und gibt endlich, wie Mose am Sinai, seinen Dekalog „Von alten und neuen Tafeln". Inhaltlich das Hauptstück, mit großer Kunst auch des Aufbaus vorgetragen, erreicht seine Bergpredigt doch die Kraft früherer Verkündigungen nur noch auf Momente. Aber nun gilt es noch, der Natter den Kopf abzubeißen, und wie ein Toller springt Zarathustra von seinem Lager und holt den abgründlichen Gedanken der Wiederkehr des Gleichen aus dem Schlund, schreiend, „daß aus allen Höhlen und Schlupfwinkeln, die Zarathustras Höhle benachbart waren, alles Getier davonhuschte — fliegend, flatternd, kriechend, springend, wie ihm nur die Art von Fuß und Flügel gegeben war". Dann versinkt er wieder in tiefe Erschöpfung und erst nach sieben Tagen richtet er sich auf; lieblich ist die Pflege geschildert, mit der seine Tiere ihn umgeben. Er aber bekennt nun sein letztes Geheimnis und liegt dann still da, mit geschlossenen Augen; „denn er unterredete sich eben mit seiner Seele. Die Schlange aber und der Adler . . . ehrten die große Stille um ihn und machten sich behutsam davon. Und einsam spricht Zarathustra das Lied von der großen Sehnsucht, das andere Tanzlied mit seinem lang nachhallenden mystischen Schluß, der Nietzsches Freude am Zählen noch zu magischer Kraft verklärt, und als

Glosse zu den Mitternachtsversen „das Ja- und Amen-Lied“. Und das Buch schließt: „Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!“ Mit welchem andern Worte könnte es schließen?

Das dritte Buch also schildert wiederum einen Sieg Zarathustras; den letzten und höchsten. Denn nun muß die Kraft der Erkenntnis selbst die Welt unterwerfen, das ist sein mystisches Vertrauen. Wie im ersten Buch das Volk, im zweiten die Gefährten, sind nun selbst die letzten Freunde fortgebannt; der große Einsame spricht allein — nicht paradoxer als Schillers und Ibsens Wort: „Der Stärkste ist am mächtigsten allein!“ Auch hier noch erleben wir nach dem hohen Moment der Aufrichtung neuer Tafeln eine tiefe Niederlage: die Verzweiflung erniedrigt den Propheten zu unmenschlichem Schreckensgeheul; dann aber führt ihn die Tapferkeit auf die letzte leuchtende Höhe, wo er ganz einsam steht, seiner gewiß, allein mit der Ewigkeit. . . . Und stolz hält er jedes weitere Wort zurück, während uns die Schlußverse der Odyssee nachklingen:

Also gebot ihm Athen'; und mit freudiger Seele gehorcht' er
Zwischen ihm und dem Volk erneuete jetzo das Bündnis
Selber Pallas Athene, des Ägiserschütterers Tochter,
Mentorn gleich in allem, sowohl an Gestalt wie an Stimme. . . .

Fassen wir noch einmal den Inhalt der drei Bücher zusammen. Held des Epos ist ein orientalischer Prophet der zeitlosen Gegenwart (wenn die contradictio in adiecto gestattet ist). Inhalt der Erzählung sind die Schicksale, die ihn an der Vollendung seiner Aufgabe erst hindern und schließlich doch nur dabei fördern. Diese Aufgabe selbst ist eine große Verkündigung, die sich selbst in drei Teilen aufbaut: das erste Buch lehrt vor allem den Übermenschen, das zweite die Selbstüberwindung (die in diesem Zusammenhang nur zu oft übersehen wird), das dritte die ewige Wiederkehr; doch so, daß alle sich gegenseitig voraussetzen und stützen sollen. — Der „Zarathustra“ ist das Epos des Propheten, wie die Odyssee das Epos des Seefahrers ist oder wie die Kalewala zum Epos des Zauberers wurde.

Denn von der Auffassung dürfen wir doch füglich absehn, als

verlange das Heldengedicht Kämpfe im äußeren Sinn, Schwertergeklirr und blutige Wunden. Wir wissen, daß die „Handlung" des modernen Dramas sich still und leise vollziehen kann wie in „Torquato Tasso", „Sappho", „Rosmersholm". Wir wissen, daß ein Entwicklungsroman der wilden Abenteuer, der Seeräuber, des Duells, der Rettung aus dem brennenden Hause nicht bedarf; „Werthers Leiden" haben es der Welt gelehrt. Aber für das Epos haftet man immer noch vielfach an der alten Anschauung und will schon deshalb „Hermann und Dorothea" nur mit Einschränkung so nennen (was aus anderen Gründen freilich berechtigt sein mag). Und doch — spielen nicht selbst in der Odyssee und gar in der Kudrun die Kämpfe nur eine Nebenrolle? — Nirgends freilich fehlt der Kampf im sichtbaren Sinn so völlig wie im „Zarathustra", der auch schon deshalb moderner ist als sein Nebenbuhler um den Ruhm des „modernen Epos": jener „Olympische Frühling" Spittelers; und epischer als das idyllische Gedicht Mistrals, die bezaubernde „Miréio", der es an innerem Kampfe allzusehr gebricht. Denn wie beim Drama werden wir beim Epos allerdings „Kampf" erwarten dürfen und „Handlung"; aber diese Auseinandersetzungen mögen in der inneren Welt stattfinden, im Zweikampf der zwei Seelen in einer Brust, Abenteuer des inneren Lebens. Und dies ist auch vorzugsweise deutsch. Denn unserer Dichtung mehr als einer andern ist die Poesie des geistigen Kampfes eigen, der sich in früheren Perioden freilich mit dem äußeren Krieg verbindet; und in der glorreichen Reihe, die von Odins Runenfindung in der Edda über Wolframs „Parzival" und Grimmelshausens „Simplizissimus" zu Lessings „Nathan" und Goethes „Faust" führt, bildet Nietzsches „Zarathustra" das Schlußglied — eben weil es, von allen „weltlichen" Abenteuern und Zutaten frei, lediglich das Epos des geistigen Kampfes ist, das Heldengedicht von der seelischen Selbstbefreiung. Wie eine große Seele sich zur Erfüllung ihrer Aufgabe durchringt, wie sie den Widerstand der schnöden Welt dadurch besiegt, daß sie sich selbst besiegt — das ist das Thema. Von Zarathustra fallen Ehrgeiz

und Ruhmsucht, Furcht und Ekel ab, und es bleibt übrig — das Bewußtsein und die Erfüllung der höchsten Pflicht.

Und so also ist der „Zarathustra“ zugleich das symbolische Heldengedicht vom Propheten. Alle haben sie diesen Widerstand überwinden müssen — den der Welt, und den schlimmeren in der eigenen Brust. Jeremias ruft in Angst zu dem Herrn: „Ich tauge nicht zu predigen“, und Moses: „Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehe, und führe die Kinder Israel aus Ägypten?“ Zu Buddha tritt Mâra und zu Jesus der Versucher; den heiligen Franziskus zwingt es, sich von seinem Vater zu lösen, wie Christus Maria von sich gewiesen hatte. All diese sieben Schwerter gehen durch die Brust des Propheten, und der „Zarathustra“ ist der hohe Gesang von den sieben Freuden und den siebenmal siebenzig Leiden des Verkünders neuer Wahrheiten.

Ein psychologisches Epos also, und doch trotz dieser Beengung auf das innere Erlebnis — das in den äußeren Geschehnissen lediglich symbolisch abgespiegelt wird — ein wahres Epos. Dazu macht das Gedicht schon die Tiefe des Hintergrundes. Zunächst die subjektive Perspektive. Wer rein von außen an dies Thema herangetreten wäre: philosophische Erkenntnis in biographischem Rahmen darzustellen, der hätte Lehre und Leben gewiß so vereinigt, daß er diese Verkündigung unmittelbar aus Erlebnissen hätte hervorgehen lassen. So geschieht es in der Buddhalegende: „ihnen begegnet ein Kranker oder ein Greis oder ein Leichnam; und gleich sagen sie ‚das Leben ist widerlegt‘.“ Nicht so Zarathustra. Er spricht die berühmten Worte: „Ist denn mein Erleben von gestern? Das ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinungen erlebte.“ Die einzelne Anwendung der Lehre mag aus der Gelegenheit erfließen, wenn Christus über die Ehebrecherin richten soll oder Zarathustra über die große Stadt — die Erkenntnis selbst liegt bereits gefestigt, erprobt, über die Zufälle des Tages erhaben hinter ihm. Ist sie ja doch, im allegorischen Sinn, der wahre Held des Epos, das zugleich die Geschichte von Niederlage und Sieg der Botschaft Zarathustras heißen kann.

Aber auch im objektiven Sinn haben wir die ganze Tiefe, die ein Epos braucht. Die fehlt den künstlichen Erzeugnissen des Voltaire und seiner Genossen; die besitzt jedes wahre Heldengedicht, „Volksepos" wie Ilias und Nibelungenlied oder Kunstgedicht wie Parzival und Gösta Berlingssaga. Wir haben sie bei Spitteler wie bei Nietzsche: das tiefe Jahrhunderte währende Ringen um eine neue „Religion", eine neue Einheitlichkeit der Weltauffassung, aus den geistigen Eroberungen der Menschheit seit dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation erwachsen; ein Versuch, jene zerstörenden Gegensätze zu überwinden, von deren Betrachtung wir ausgingen: Rationalismus und Romantik, Individualismus und Kollektivismus, ethische und ästhetische Weltbetrachtung. Nur daß bei Nietzsche dies Ringen mit ungeheurer Energie von innen durchlebt und durchgekämpft ist, während es in „Prometheus und Epimetheus" und mehr noch im „Olympischen Frühling" den Charakter äußerlicher Einkleidung und willkürlicher Formung nicht überwunden hat. Denn Nietzsche hat seine eigenste Lehre zu verkünden, Spitteler, wie einst Jordan, nur die (wirkliche oder vermeintliche) seiner Zeit.

Über das literarische Verhältnis zwischen Friedrich Nietzsche und Carl Spitteler brauchen wir übrigens nur kurz zu handeln. Der Schweizer Dichter hat, übrigens in durchaus vornehmer Weise, Nietzsches Abhängigkeit von seinem (1881 erschienenen) Lehrgedicht „Epimetheus und Prometheus" angenommen; und wie gewöhnlich haben auch hier die Nachbeter und Nachtreter aus dem ruhigen Wort einen Korybantenlärm gemacht und jeden, der an ihrer Meinung zweifelt, mit Steinen beworfen. Ich kann mich hier einmal nur dem Urteil Bernoullis anschließen. Da Spittelers Gedicht 1881 erschien, da er selbst, wenn auch ohne Beweis, behauptet: Nietzsche kannte den Epimetheus, eh er den Zarathustra schrieb, so werden wir zugeben, daß Nietzsche den „Epimetheus" gesehen hat; aber „hat er das Buch in Händen gehabt, so ist noch immer die Frage, ob er es fertig gebracht hat, auch nur zehn Seiten davon zu lesen". In der Tat: alles mußte ihn an der

Dichtung, deren Schönheiten wir willig mit Gottfried Keller anerkennen, verletzen: der Inhalt mit seiner „antithetischen Weisheit geistlicher Herkunft“ und dem „von jeher üblichen Kampf gegen landläufige Begriffe“; die mehr als epische Breite; der wilde Stil; die Unausgeglichenheit und Formlosigkeit des Ganzen. Wir werden mit Bernoulli (der übrigens den „Epimetheus“ „restlos“ für ein Kunstwerk hält, worin wir, wie man sieht, ihm keineswegs zu folgen vermögen) schließen: diese Dichtung kann auf den „Zarathustra“ nur eben durch ihre Existenz gewirkt haben: durch das Vorhandensein eines solchen oppositionellen Bekenntnisbuches in epischer Form kann Nietzsche zu dem Entschluß gebracht worden sein, ein solches Werk selbst zu verfassen.

Aber doch auch das wohl nur, wenn es schon innerlich bei ihm vorbereitet war — nicht nur, wie wir sahen, in den Grundzügen, sondern selbst in Einzelheiten. Und hierfür käme denn ein ganz anderer Einfluß in Betracht, der über Spitteler noch länger vergessen worden ist als Spitteler über Nietzsche.

Wir hatten schon von dem tiefen Eindruck zu erzählen, den Siegfried Lipiners (1876 veröffentlichter) „Entfesselter Prometheus“ auf Nietzsche (und Rohde) gemacht hat. Hier ist die Wirkung sicher bezeugt, und ihre nachhaltige Kraft wahrscheinlich. Dieser „Prometheus“ mag vielleicht sogar bei jener kurzen Begegnung zwischen Nietzsche und Spitteler erwähnt worden sein, so daß der Schweizer (worauf einiges deutet) mißverständlich Nietzsches Bekanntschaft mit *seinem* „Prometheus“ angenommen hatte. Siegfried Lipiners Lehrgedicht aber haben wir schon früher in diese Entwicklung eingefügt. Ich erinnere nur daran, wie hier Prometheus einem Mann begegnet, der sich selbst als die reine Wissenschaft bezeichnet; wie er in einem Gespräch Vater und Sohn über das Verhältnis von Kunst und Natur disputieren hört. Wichtiger ist die Stimmung, die der des Zarathustra so verwandt ist wie der des „Epimetheus“ fern: das Bekenntnis zu dem siegreichen Schmerz, der die Weltfreude gebären soll; die drei Schlagworte: „der Liebende“ — „der Leidende“ — „der Schaffende“; die charakteristische Anwendung

des sonst in dichterischem Gebrauch seltenen Wortes „Ekel“, und selbst einzelne Verse wie:

Und vor dem Auge glänzte hell der Morgen!

Und weiter schritt Prometheus durch die Nacht.

Aber du, gewaltiger Titane,
Du erlöse von dem dumpfen Wahne,
Was da lebt . . .

Natürlich — brauchen wir es zu betonen? — denken wir nicht an Einzelreminiszenzen, sondern eben an die nachwirkende Verwandtschaft der Stimmung. Es mag wohl sein, daß dem Herold der jonischen Weltweisen der Gedanke an ein Lehrgedicht früh vorschwebte, daß es unter dem Einfluß von Lipiners Dichtung stärkere epische Färbung annahm, und daß Spittelers Werk dann endgültig für die Tat entschied. Nötig aber ist diese Annahme nicht, und ohne den „Epimetheus“ wäre der „Zarathustra“ schwerlich anders geraten.

Ähnliches gilt von einem weiter zurückliegenden Vorbild. Übertreibend hat O. F. Baumgartner neuerdings den gesamten „Zarathustra“ auf Hölderlins „Empedokles“ zurückgeführt. Daß Beziehungen bestehen, ist nie verkannt worden: der Priester-Prophet, der aus der Einsamkeit zu den Menschen geht und wieder von ihnen fliehen muß; der Jünger; das Verhältnis zu Göttern und Priestern. Aber dieser Einfluß reicht in die Gestaltung des fertigen Zarathustra kaum hinein; und was blieb, war eben durch die Gestalt des Verkünders neuer Lehre selbst gegeben. Im „Hyperion“ steht mehr, das an den „Zarathustra“ anklingt, als im „Empedokles“. So die Zeitklage: „Ein Volk, wo Geist und Größe keinen Geist und keine Größe mehr erzeugt . . . Es ist ein leeres Possenspiel, ein Aberglauben, wenn man solche willenlose Leichname noch ehren will, als wär' ein Römerherz in ihnen.“ Oder der Ausruf: „Glücklich sein, heißt schläfrig sein im Munde der Knechte. Glücklich sein! mir ist, als hätt' ich Brei und laues Wasser auf der Zunge, wenn ihr nur sprecht von glücklich sein.“ Wir wissen ja, wie Nietzsche

Hölderlin liebte; und wie sollte die Vorführung des von ihm vor vielen geehrten Dichterphilosophen Empedokles ihm nicht näher treten, als er über die Verkündigung durch Prophetenmund nachsann! Aber das ward fast alles in den Vorarbeiten überwunden. Den fertigen „Zarathustra“ trennt von Hölderlins „Empedokles“ der ganze Stil nicht bloß der Darstellung, sondern schon des Denkens; der ganze Abstand zwischen einem typisierenden Drama und einem psychologischen Epos. In Hölderlins Dichtung klingt unendlich viel mehr Goethe und Schiller nach als in Nietzsches der herrliche Hölderlin.

Denn dies ist doch die Hauptsache: daß Nietzsches Epos ganz auf eigenen Füßen steht, völlig ein Werk eigener Art, eine Tat eigener Art. Die Benennung „kosmisches Epos“ macht weder „Epimetheus und Prometheus“ noch den „Olympischen Frühling“ zu Dichtungen einer neuen Gattung: es sind allegorische Epen, in denen alles auf die Charakterzeichnung symbolischer Gestalten ankommt, wie das vor allem in den komischen Epen des 17. und 18. Jahrhunderts gleichfalls erstrebt wurde, oder in einem erbaulichen Prosaepos wie des Engländers Bunyan „Pilgerreise“. Nietzsches Epos hat nichts von der Halbschlächtigkeit der allegorischen Dichtung; es ist allegorisch nur in Momenten und im Nebenwerk — der Hirt und die Natter; Morgenröte, Mittag, Mitternacht; sonst aber ist es ein reines Epos: die Geschichte einer Heldenlaufbahn. Man mag es ein mythologisches Epos nennen, denn es teilt die unmittelbare Anschaulichkeit abstrakter Begriffe mit den antiken Göttergestalten. Der Geist der Schwere, der Feuerhund sind mythologische Schöpfungen wie der Alp, der sich auf den Schlafenden legt, und der Cerberus; aber es sind nicht „mythologische Maschinerien“, wie sie zur Veredelung des Tons in die Luisiaden des Camoëns oder die Henriade Voltaires eingelegt sind, sondern unmittelbare Verkörperungen dichterischer Anschauungen — genau wie die packenden Personifikationen alle. „Der Schlaf klopft mir auf mein Auge: da wird es schwer.“ „Die Hündin Sinnlichkeit blickt mit Neid aus allem, was sie tun.“ Das Leben spricht: „Veränderlich bin

ich nur und wild, und in allem ein Weib, und kein tugendhaftes." „Nein, ich mag ihn nicht (den Mond), diesen Kater auf den Dächern! Widerlich sind mir alle, die um halbverschlossene Fenster schleichen." Nikolaus Lenau hat die Natur nicht kräftiger versinnbildlicht: „das Meer wälzt sich zu mir heran, zottelig, schmeichlerisch, das getreue alte hundertköpfige Hunds-Ungetüm, das ich liebte." Ferdinand Raimund hat nicht mutwilliger die Gegenstände vermenschlicht: „alle guten mutwilligen Dinge springen vor Lust ins Dasein"; „kaum kommen alle guten Dinge ihrem Ziele nahe". Die wunderbare Körperlichkeit gewisser Tageszeiten und Stimmungen haben Eduard Mörike und Paul Verlaine nicht einfacher und sicherer erfaßt: „Gestern gen Abend sprach zu mir meine stillste Stunde: das ist der Name meiner furchtbaren Herrin." So mag er im Gleichnis von der Zeder des Libanon reden und vom Ysop, der auf der Mauer wächst; mag „die Welt" auf einer Wagschale wägen und mag wie der Koran sprechen: „Gott braucht sich nicht zu schämen, wenn er Gleichnisse von Insekten und noch Kleinerem nimmt." Denn all das ist bei ihm von unmittelbarer erlebter Bildhaftigkeit, wie in den Mythologien der alten Völker, in denen die Heuschrecke so wenig fehlt wie das Weltmeer. All das ist erlebt von Zarathustra, wenn er in seiner Einsamkeit mit dem Himmel und der Sonne verkehrt, mit dem Alpdruck und dem die Höhle umflatternden Getier: es hat psychologische Notwendigkeit. Die aber gerade fehlt bei Spitteler, dessen Größe in der Kunst psychologischer Umrißzeichnungen besteht, nicht im Einfühlen, denn er bleibt stets ihr bewußter Bildner, und deshalb auch kann er immer wieder ummodeln — Nietzsche hätte keinen Abschnitt, kaum einen Satz zu ändern vermocht. Und deshalb, weil er das Epos auf den Gipfel einer Entwicklung hob, der es seit Jahrhunderten zustrebt, und weil er es mit innerer Notwendigkeit erfüllte, bleibt er wie der viel tiefere Denker so der viel größere Künstler. Und deshalb wird es zur Anerkennung der epischen Bedeutung des „Zarathustra" so lange brauchen, wie es zur Würdigung der dramatischen Bedeutung von „Torquato Tasso" gebraucht hat; und

über dem Evangelisten wird man noch lange den Künstler unterschätzen — einen der größten in deutscher Sprache, groß als Lyriker, größer als Meister des Aphorismus, am größten vielleicht im Epos. —

Es würde dieser Größe seiner Dichtung keinen Eintrag tun, wenn das vierte Buch fehlte. Denn für dies gilt etwa, was Gottfried Keller vom „Prometheus" meinte: es steckt voll der auserlesensten Schönheiten; der wahrhaft epische und ehrwürdige Strom der Sprache umhüllt uns gleich mit eigentümlicher Stimmung, eh man noch das Geheimnis der Form wahrgenommen — aber es bleibt die quälende Dunkelheit und Unsicherheit nur allzuoft. Ist in den drei ersten Büchern aus der Anschaulichkeit die Verkörperung, aus der Verkörperung die mythische Gestaltung erwachsen, so haben wir hier, wie bei Spitteler, Allegorie, d. h. Übersetzung aus einer Anschauungsform in die andere, Hinüberdeutung aus dem Abstrakten ins Konkrete; haben wir hier sogar, wie nur zu oft bei Spitteler, Manier, Übertreibung, Sünde wider den guten Geschmack.

Der vierte und letzte Teil, wir sahen es schon, war als Zwischenspiel gemeint oder als eins von mehreren Zwischenspielen; als eine „Versuchung" Zarathustras. Aber solcher Versuchungen treten ja mehrere an ihn heran; vor allem die stillste Stunde mit der großen Versuchung, an seinem Werk zu verzagen. Auch die Versuchung war berührt, die das Motto — in allen Teilen aus der Dichtung selbst entlehnt — als gemeinsames Motiv der sieben Begegnungen aufdeckt: die des Mitleidens, des Versagens aus Schwäche. Aber dies ist das Eigenartige, daß es sich um das Mitleid mit dem „höheren Menschen" handelt. Wir erinnern uns an jenes Verses aus der „Fröhlichen Wissenschaft":

Ich muß weg über hundert Stufen,
Ich muß empor und hör euch rufen:
„Hart bist du! Sind wir denn von Stein?"
Ich muß weg über hundert Stufen,
Und niemand möchte Stufe sein.

Es sind die Stufen, die sieben Stufen, die unter seinem Schritt ächzen: die „höheren Menschen", die sich vor dem „höchsten

Menschen" scheuen; und dies ist die Versuchung: bei dieser Vor- und Zwischenstufe sich zu beruhigen.

Schön beginnt das Buch. Ruhig und still sitzt der Gealterte, dessen Haar weiß wird, vor der Höhle und blickt auf das Meer — eine bezeichnende Schattierung übrigens; denn bisher war die Höhle im Walde und doch wohl im Waldesdunkel zu denken. Hier spricht er jene Worte, die das letzte Geheimnis der ganz Starken bergen: „Was liegt am Glücke! ich trachte lange nicht mehr nach Glücke, ich trachte nach meinem Werke." (Für die Feinfühligkeit, mit der Nietzsches Sprachgefühl auf seine Stimmungen reagiert, ist in dem ganzen Gedicht diese Lieblingswendung der milden Geringschätzung bezeichnend: „was liegt noch an Fürsten??" „was liegt daran?" vor allem, wie auch schon früher: „was liegt an mir?") Seine Tiere sind es diesmal, die den zu lange Ruhenden in Bewegung setzen. Dann aber kommt anderer Zwang von außen: Der Notschrei des höheren Menschen — der nach seiner Vollendung verlangt und vor ihr bangt. Das aber muß dem Weisen erst der Wahrsager erklären.

Es beginnt nun Zarathustras neuer Niedergang — nicht zu den Menschen, sondern nur zu den höheren Menschen. Sieben Begegnungen sind es. Die beiden Könige, die er zuerst trifft, und der letzte Papst sind Vertreter des unmöglich gewordenen Herrscherstolzes und des „außer Dienst" geratenen Priestertums; der „Gewissenhafte des Geistes" mag jenen Hamletismus vorstellen, der vor jede Tat noch eine neue Untersuchung schiebt, zugleich doch aber die im Mittel erstarrende Wissenschaft, so daß die drei (oder vier) zugleich auch Stände zu repräsentieren hätten. Der „Büßer des Geistes" ist der Asket, der „häßlichste Mensch"; der Mörder Gottes scheint der Entrüstungspessimist zu sein; der freiwillige Bettler ist wohl Christus selbst, der Berg-Prediger, oder doch der Mann der entsagenden Religionen; und Zarathustras Schatten ist der Dilettantismus, der dem großen Wort nachläuft — so daß dies Vertreter von Temperamenten und Stimmungen wären. Doch mag man auch einen oder den andern anders ausdeuten — denn die klare Anschaulichkeit der

Charaktertypen in den ersten Teilen vermissen wir eben — es sind jedenfalls „Krüppel", Menschen von einseitiger Entwicklung, an denen das Gewissen, oder die Schamhaftigkeit, der Stolz oder die Lernbereitschaft zum Schaden aller anderen Eigenschaften ausgebildet sind — Inhaber nur einer Eigenschaft von jenen, deren Gesamtbesitz den Übermenschen ausmacht. Der vierte Teil ist dem Kampf gegen die Hypertrophie einzelner Seiten des „Übermenschen" gewidmet; wunderlich daß die „blonde Bestie", die nichts als blonde Bestie ist, unter ihnen fehlt. Oder nein, doch nicht zum Verwundern: sie ist noch kein „höherer Mensch", erst dessen Vorbedingung.

Jedesmal wird die Szenerie dem Bilde des Menschen angepaßt, am packendsten, wenn im Reich des Todes aus schwarzen und roten Klippen ohne Gras und ohne Baum ihnen der häßlichste Mensch sichtbar wird. — Alle lädt der Prophet in seine Höhle und schreitet dann weiter. Mittags ist er allein und schläft unter dem knorrigen von Wein umsponnenen Baum — ein schönes symbolisches Bild, und ein charakteristisches Gegenstück zu dem, das Goethes Elegie „Amyntas" eröffnet. Alles ist still — „der alte Mittag schläft, er bewegt den Mund: Trinkt er nicht eben einen Tropfen Glücks — einen alten braunen Tropfen goldenen Glücks, goldenen Weins?" — Er kehrt aus seiner Glückstrunkenheit — „wie? ward die Welt nicht eben vollkommen? rund und reif?" — in die Höhle zurück, wo seine Gäste seiner harren; ihr erneuter Notschrei hatte ihn erweckt. — Wie nun schon die Begegnungen in etwas absichtlicher Weise belebt werden — Zarathustra, seiner Würde uneingedenk, tritt den Gewissenhaften des Geistes, schlägt den Zauberer —, so sucht er nun die Monologe und Dialoge zu einem polyphonen Gespräch zu steigern. Sie halten gemeinschaftlich das Abendmahl; dann, wie dem vierten Teil der besondere Preis des Lachens eigentümlich ist, geraten alle in Ausgelassenheit, der Zauberer ergreift die Harfe, Gelächter erhebt sich, bis es dem Propheten selbst zu viel wird. Doch vor der Höhle in der „kühlen nachdenklichen Nacht" tanzt auch er und singt das trunkene Lied, das jenes „andere Tanzlied" des dritten

Teils glossiert. Dann aber — wie vorher der Mittag, wird nun die tiefe Mitternacht angekündigt; und mit Wiederholung anderer Motive wird der Heilige unter den Tieren gezeigt, die ihn lieben und hegen, und er weint. . . . Und von neuem kommt der große Mittag herauf; und Zarathustra „verließ seine Höhle glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt."

Dies also würde sich in den Lauf der Erzählung vor dem großen Mittag der Verkündigung besser einfügen, und war ja auch so gedacht; doch auch so wirkt es mächtig, wie eine symbolische Andeutung der ewigen Wiederkehr. Sonst aber kann man sich bei dem vierten Teil eines ästhetischen Unbehagens nicht immer erwehren. Die leichte und spielende Art, parodistisch an Bibelworte und Sprichworte anzuklingen, wird gemißbraucht; das Rückgreifen auf die früheren Bücher, sonst so glücklich in der Art buddhistischer oder islamitischer heiliger Citate, erweckt gelegentlich den Eindruck der Erschöpfung; gewaltsam wie die Heiterkeit des Festes, wie die Treue des Tränen ableckenden Löwen ist der Schluß. Alle Schwächen der „zweiten Teile" haften an diesem Niedergang Zarathustras.

Auch so freilich steht er noch hoch über den meisten, die sich ihm überhaupt vergleichen lassen. Aber philologische „höhere Kritik" könnte gelegentlich die Nachahmung eines geschickten Schülers zu erkennen glauben. Der „Zarathustra", den wir als das erste Epos der neueren Zeit feiern, setzt sich aus den ersten drei Teilen zusammen; und das Kunstwerk hätte nur gewonnen, wäre der vierte unter den zum Teil noch so bedeutenden Nebenstücken verblieben; wäre Zarathustra, der Greis des letzten Teils, jung geblieben.

Dies gilt von dem Epos. Für die Lehre, die es verkündigt, steht es nicht ganz so. Wenden wir uns nun der Frage nach dem inneren Gehalt der Verkündigung, nach der Lehre zu, die Zarathustras Wesen und Leben und Schicksal bildet, so werden wir dem vierten Teil eher eine gewisse Berechtigung zusprechen müssen; doch auch so nur eine relative.

3. „Zarathustra“ als Lehre.

In gewissem Sinn, wie wir schon sagten, ist der Held des Epos nicht Zarathustra, sondern seine Lehre. Das kann man freilich ebenso von den Evangelien oder der Buddhalegende sagen; denn in ihrem Werk leben die Propheten. Und es ist ebenso natürlich, wie es zunächst wundersam scheint, wie diese doppelte Geschichte, die äußere und die innere, sich verschlingen; es ist eben nur Eine, von innen oder von außen betrachtet.

Zarathustras Lehre wird, wie gleichfalls schon bemerkt, als etwas bereits Fertiges, Abgerundetes vorausgesetzt. Nur in bezug auf die Art der Verkündigung erlebt der Prophet neue Anlässe und Anstöße; sonst aber ist es lange her, daß er die Gründe seiner Meinungen erlebte. — Dies aber schließt nicht aus, daß die Gliederung der neuen Lehre sich den Erlebnissen anpaßt (und umgekehrt), so daß die drei Teile einen geordneten Lehrplan darstellen, eine systematische Erziehung zum Übermenschen — etwa so, wie nach dem Glauben des Rationalismus die Weltgeschichte einen systematisch fortschreitenden Erziehungsplan Gottes verwirklicht.

Der erste Teil stellt das Ideal des Übermenschen selbst hin und sein Verhältnis zu den bestehenden Gewalten; der zweite die Selbstüberwindung als Mittel zur Erreichung dieses Ideals und sein Verhältnis zu den Bekennern anderer Ideale; der dritte die Ewige Wiederkehr als geistige Probe des Novizen und im einzelnen die Folgerungen aus der neuen Lehre. Der erste zeigt das Ziel, der zweite den Weg, der dritte vereinigt beides. — Wobei wir keineswegs behaupten, Nietzsche habe diese Gliederung sich systematisch vorgezeichnet — im Gegenteil. Aber sein heimlich systematischer Geist — systematisch, weil sein Kunstgefühl Abrundung forderte, nicht weil sein Verstand Vollständigkeit verlangt hätte — läßt aus der Blüte die Frucht mit organischer Notwendigkeit hervorblühen. — Der vierte Teil muß auch hier zunächst aus dem Spiel bleiben. —

Im einzelnen zeigt jeder Teil jene rhythmische Bewegung, die wir auch in der Entwicklung des äußern Lebens beobachteten. Eine

persönliche Ansprache eröffnet und gibt das Thema an. Darauf folgt ein polemischer Abschnitt, und, in wechselnder Anordnung, ein positiver, und wieder eine persönliche Kundgebung (im zweiten Teil in der Form der „Lieder"). Endlich folgt ein kunstvoller Abschluß, in dem Herzenserleichterung und Bekenntnis, Lehre und Ansprache kunstvoll in Eins gebildet sind (im dritten Teil wieder in Liedform). Also jedesmal fünf „Akte". — Wie die Teile bis auf ihren Umfang hin kunstvoll bemessen sind — der erste und dritte fast genau von gleichem Umfang, der zweite etwas kürzer (in der großen Ausgabe genau hundert Seiten), so ist auch in diesen Abschnitten ein kunstreiches Maß nicht zu verkennen.

In dieser Anordnung wird also die Lehre Nietzsches vorgetragen, wie sie sich ihm in diesem Moment gestaltet hat. Aber wohlgemerkt nur ihr praktischer Teil; die theoretische Begründung in den tiefgrabenden psychologischen Untersuchungen, kulturhistorischen Vergleichungen, spekulativen Erörterungen bleibt draußen. Auch in diesem Sinn ist es lange her, daß er die Gründe seiner Meinungen erlebt hat. Inhalt der Lehre ist also die Verkündigung des Weges zu einer neuen höheren dauernderen Kultur. Der Übermensch ist das Mittel zu diesem Ziel, und deshalb vorläufig selbst das Ziel; die Wiederkehr des Gleichen ist — im Sinne Nietzsches — der Schlußstein des ganzen Gebäudes; zu der psychologischen und historischen Begründung soll sie die metaphysische fügen.

Wir werden diese beiden großen Zentralbegriffe besser verstehen, wenn wir dem Gang der Lehre Zarathustras folgen. (Ich merke noch an, daß Nietzsche, um die Hauptsätze deutlicher herauszuheben, namentlich im Anfang das Hilfsmittel des Sperrdrucks sparsam, aber umso wirksamer verwandt hat. Im vierten Teil wird es wieder überanstrengt).

Voraussetzung des neuen Evangeliums ist, daß „Gott tot ist", d. h. daß die Epoche des Glaubens an einen jenseitigen autonomen Weltherrscher abgeschlossen ist. Daraus folgt die Notwendigkeit für die Menschheit, ihr eigener selbständiger Weltherrscher zu werden. Sie muß sich ein eigenes Ziel geben und dies eigene Ziel mit

selbstgeschaffenen Mitteln erreichen. Zarathustra ist der Interpret dieser Notwendigkeit, eben dadurch aber auch selbst ein Schaffender — ja zunächst „der Schaffende".

In dieser doppelten Eigenschaft, als Bote der neuen Zeit — und als ihr Mitschöpfer (und umfaßt das Wort „Prophet" nicht immer beides zugleich?) beginnt er seine Verkündigung mit dem entscheidenden Wort: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?"

Vor Zarathustras Augen, wie vor denen jedes Propheten, stehen zwei Bilder — verschieden wie die von Hamlets Vater und seinem Oheim. Er sieht den wirklichen Menschen mit all seinen Schwächen, Nöten, Krankheiten, Bosheiten; und er sieht den Menschen der Zukunft, stark, frei, gesund, hell; denn „ich liebe die Menschen". Es gilt den Weg von diesem zu jenem zu gehen. Und das ist möglich. „Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist". Ein Übergang: zu dem höheren Menschen; ein Untergang: des niedrigen Menschen. Es ist möglich; und deshalb ist faule feige Resignation nicht am Platz. „Lebt! Ich zeige euch den letzten Menschen. ‚Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?' — so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Nicht also euch; sondern aus der Sehnsucht und der Liebe soll die neue Schöpfung geboren werden." Der Mensch als Schöpfung des Menschen; die neue Welt als unser eigenes Werk — denn es gibt nichts, was mit bewußtem Willen lebt außer dem Menschen. . .

Aber noch versteht ihn niemand und zu sich selbst hält er die nächsten Reden. Er zeichnet sich die eigene Entwickelung vor: wie das Kamel die schwere Last auf sich nehmen; wie der Löwe Freiheit schaffen für das Neue; dann aber wie das spielende Kind eine neue Welt erbauen. Gerade hier erinnert der umstürzende Feind des Christentums in seinem wehmütig-entschlossenen Ton und auch in seiner anschaulich-bildhaften Ausdrucksweise merk-

würdig an den göttlichen Bettler von Assisi, und seine Fragenreihe: „Was ist das Schwerste, ihr Helden?" an des heiligen Franz Belehrung über die vollkommene Fröhlichkeit.

Und so beginnt er, der Löwe, die Bahn frei zu machen, indem er aus dem Weg schafft, was dem Übermenschen die Zukunft erschwert. Gegen die bequeme Tugend spricht er und gegen die Lehrer der leichtzufriedenen Moral; und so sind wir mitten drin in der Auseinandersetzung mit der landläufigen Philosophie. Sie wird befehdet, soweit sie dem Glauben an die Möglichkeit der neuen Kultur feind ist: als tatlähmende Skepsis, als entnervender Pessimismus der „Prediger des Todes", als Metaphysik der „Hinterweltler", für die unsere wirklich gegebene Welt nur Schein und Traum ist —

Aus dieser Erde quillen meine Freuden
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden

spricht Zarathustra mit Faust. — Im Grund handelt es sich in allen drei Fällen um Formen des Pessimismus, des erkenntnistheoretischen oder des moralistischen; und für Zarathustras Aufgabe, die Überwindung des Pessimismus als sittliche Pflicht, sind alle drei gleich sehr verdammenswert.

Aber die Philosophie ist nur die erste der anzugreifenden Mächte. Die Moralisten, die den Leib, unsere sicherste Tatsache, verachten; die die fast ebenso gewisse Tatsache der menschlichen Leidenschaften bekämpfen, statt sie in den Dienst der großen Sache zu stellen, bilden den Übergang zu andern konservativen Mächten. Die Literatur lehrt die Menschen, sich mit gespieltem Mitleid und poetischen Siegen zu begnügen — Zarathustra aber verachtet diesen leer-äußerlichen Standpunkt wie Gottfried Keller in seiner Ballade vom Mitleid des Schöngeists mit dem Bettler. — Der Militarismus gewöhnt an die ernsteste Sache, den Krieg. Aus vollen Seiten gibt schon deshalb das Buch die Kanonensalve auf den Staat ab; und auf seinen gehorsamen Diener, die „Gesellschaft", die „Fliegen des Marktes". Götzen sind ihm das alles — die Philosophie und die Dichtung, der Staat und die Gesellschaft, weil sie den bestehenden Zustand er-

halten, ein schwächliches Behagen und Vorliebnehmen ausbreiten und die todesmutige Tapferkeit unterdrücken, die dem Feind ins Auge sieht, um ihn zu bewältigen.

Aber nicht alle Ideale der Gegenwart sind umzustürzen — manche sind umzubilden. Man bedenke doch, daß Nietzsche nicht gegen jene Abstrakta schlechtweg kämpft, sondern gegen ihre tatsächlich vorhandenen Vertretungen. Wieder war auf Schopenhauers Pessimismus ein Optimismus jener von Nietzsche schon früher verspotteten Strauß oder Carrière oder J. B. Meyer gefolgt, den er mit gutem Recht, wie sein Lehrer den anderer Zufriedenheitsphilosophen, „ruchlos“ nennen mochte. . . . Die Literatur jener Jahre stand unter dem Zeichen der Münchener Formseligkeit; wo bot sie, außer bei dem gestrengen Hebbel, „das große gigantische Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt?“ Über den Staat, den die Romantik — und Wagner verurteilten, hatte eben noch Nietzsche anders geurteilt; hier aber, wo nur ein Gott gelten darf — die neue Menschheit, darf er gewiß ein Götze heißen, vor dem die nach Hegel von Treitschke maßlos übertriebene Staatsanbetung im Staube lag, als gäbe es außerhalb des Staats und der Politik so wenig ein Gut wie nach dem theologischen Spruch außerhalb der Kirche ein Heil. Und endlich unsere Gesellschaft . . .

In der Zukunftswelt Nietzsches konnten sie alle nicht fehlen. Nie hätte er mit Plato die Künstler vertrieben; die Philosophen gar waren die Priester und Verwalter, die Organisatoren und Richter; eine neue Gesellschaft setzt sein Loblied auf Spiel und Tanz voraus; und in staatlichen Formen hat er sich stets die Organisation gedacht. Was aber jetzt diese Namen führt, das mußte er als Götzenbilder betrachten, die der neue Bonifatius zertrümmert.

Zeitloser sind andere Ideale: Keuschheit und Freundschaft. Auch sie versteht die Zeit falsch, die mit einem abstrakten „Du sollst“ Abstinenz predigt — oder sittenlose Hingabe; die die Freundschaft, aller Völker höchstes Glück, zu einer bloßen Nebenbeschäfti-

gung neben der Liebe erniedrigt hat. Aber beide sind doch soweit noch vorhanden, daß auf ihnen die neue, geistige, platonische Liebe sich erheben kann, die nicht das Erotische verdammt, wohl aber „die Hündin Sinnlichkeit“, und die innige Seelengemeinschaft unter Männern noch mehr als zwischen den Geschlechtern pflegt. So sehen wir auch hier, daß Nietzsche wie alle großen Geister positiv ist, und negativ nur um des Aufbauens willen. Ihn nur als Zertrümmerer darzustellen, ist so gerecht, wie wenn man etwa aus den Evangelien nur das Verjagen der Wechsler aus dem Tempel, den Bann über die Pharisäer und die Verfluchung des Feigenbaums herausholen wollte.

Und nun ist auch der Weg frei für die positive Verkündigung: für das eine Ziel der Menschheit, für den wahren Sinn der Nächstenliebe, für den Weg des Schaffenden, für die Lehre auch von der Ehe und dem Weib. Und triumphierend mag er nun in jenem Gleichnis vom Biß der Natter verkünden, wie für Zarathustra das Böse böse zu sein aufhört, weil er es in Gutes zu wandeln weiß. Zarathustra ist der Übermensch geworden und er schildert das Leben des Übermenschen: seine Erzeugung und auch seinen freien Tod — denn der Übermensch ist Herr auch über sein Leben. Und das Jubellied von der schenkenden Tugend, von der Höherbildung, dem edlen Gegenbild der Entartung, schließt das Buch vom Übermenschen: „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe.“ —

Das Ziel ist aufgerichtet; die Wege sind gezeigt. Aus der wahren Ehe werden höhere Menschen hervorgehen: in der Anschauung neuer Ideale in Keuschheit ohne Zwang und Freundschaft ohne Phrase werden sie über sich herauswachsen. Aber — sie sind noch nicht da. Wie aber erzieht sich der Erzieher? wie wird der Jünger Zarathustra ein Übergang zum Übermenschen? Durch Selbstüberwindung, antwortet der zweite Teil. Aber der alte Ausdruck hat einen neuen, spezifischen Inhalt.

„Überwinden“ ist Zarathustras Lieblings-Schlagwort. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß — damit der

Übermensch erwachse. Aber weiter: „Dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selbst überwinden muß.“ Ein rechtes Nietzschewort, wenn eines — ein Wort des Mannes, der das Glück des Steigens, Lernens, Überwindens selbst hier, wo er im Lehren ruhen will, nicht vergessen kann; aber ein Wort auch Zarathustras, des Propheten, der die Berechtigung eines theoretischen Pessimismus erkannt hat — und der dem Willen, auf daß Neues entstehe und Höheres, die sittliche Pflicht auferlegt, praktisch diesen Pessimismus zu überwinden ... Die Selbstüberwindung ist nicht im asketischen Sinn gemeint: als Sieg über die angeborenen Instinkte, die einem bestimmten vorgezeichneten Ideal freundlich sind; sondern, wir müssen immer wieder dies Wort gebrauchen, im praktischen Sinn: als Sieg über den „großen Ekel“, über das berechtigte Gefühl des Vornehmen beim Anblick des Gesindels; als Überwindung berechtigter Erkenntnis. Denn, vergessen wir es nicht, der Wille selbst ist ja für Nietzsche die letzte Wahrheit.

Zarathustra wiederholt die Lehre vom Übermenschen, die er diesmal auch mit einigen Worten theoretisch begründet — es ist fast das einzige Stück Räsonnement in dem ganzen Werk. Und wieder folgt dann zuerst die Negation, der Kampf. Er gilt zunächst jener Regung, die Zarathustra später selbst für seine größte Gefahr erklärt: dem Mitleid als einer Stimmung, die die Tapferkeit der Welteroberung lähmt. Und mit dem Geist der Härte geht er jetzt gegen die „höheren Menschen“ vor, die dem Übermenschen im Wege sind — das Thema auch des vierten Teils.

Hat das erste Buch fremde Ideale bekämpft, so dies die Idealisten selbst: die Priester als Prediger der Askese, die Tugendhaften als Helden der Mittelmäßigkeit; das Gesindel: die Anbeter der Ideallosigkeit, die es gleich jener unvergeßlichen Gestalt aus Ibsens „Rosmersholm“ verstehen, das Leben ohne Ideal zu leben; die Gleichheitsprediger als Feinde jeder Erholung und Steigerung; die Philosophen als Anwälte der gegebenen Weltordnung.

Einsam fühlt er sich unter diesen Fahnen und Fähnlein. Er

kehrt zu sich zurück und preist in den unsterblichen „Liedern" seine Leidenschaften: das Schenken im Nachtlied, das Leben im Tanzlied — das Wollen im Grablied. „Ja, ein Unverwundbares, Unbegrabbares ist an mir, ein Felsensprengendes: das heißt mein Wille. Schweigsam schreitet es und unverändert durch die Jahre."

Und wie ward Zarathustra zu diesem Heros des Verschenkens, des Erlebens, des beharrlichen Wollens? Durch die Selbst-Überwindung — eine Schreibung, die Nietzsche wie jede Eigenheit seiner Orthographie und gar seiner Interpunktion mit Vorbedacht wählt. Die Selbst-Überwindung ist der Triumph des Willens zur Macht — des großen, starken, hohen, des menschheitlichen Willens zur Macht über all die „Velleitäten" des Tages, über selbst berechtigte Schätzungen und Erkenntnisse.

Und von dieser Höhe blickt er nun von neuem herab auf die, die auf dem Wege stehen bleiben. Dies Buch gilt den Menschen, das erste den Begriffen: sprach er damals von der Philosophie, so nun von den Weisen mit der Erhabenheitspose; damals von der Gesellschaft, jetzt von den Gebildeten mit den Farbentöpfen — der heiterste und witzigste Abschnitt; damals von der Wissenschaft, jetzt von den Gelehrten und ihrer absichtlich unfruchtbaren „unbefleckten Erkenntnis", die sich schämt, wenn sie die Menschen gefördert hat; damals von der Dichtung, jetzt von den Dichtern und dem gefährlichen Inspirationsglauben; damals endlich vom Staat — jetzt von den Politikern und ihren „großen Ereignissen", wobei der Überschätzung rein politischer Weltgeschichtsschreibung übertreibend die Ideenlehre gegenübergestellt wird: „Nicht um die Erfinder von neuem Lärme: um die Erfinder von neuen Werten dreht sich die Welt, unhörbar dreht sie sich." — Unsere Kultur- und Weltgeschichte, die durch das Christentum in zwei Hälften zerspalten wird, hat zum Protest kaum ein Recht; dennoch aber glaubt man im Ton hier zum erstenmal ganz leise jenen Zorn auf den Nebenbuhler in der Macht aufdämmern zu sehn, der den „Antichrist" entstellen sollte.

Wieder aber wird der Negation die Position gegenübergerückt. Zarathustra erzählt von seiner Entwicklung: wie er aus dem

Pessimismus emporstieg wie aus einem stählenden Bade; von seiner Erlösung durch Erkenntnis und Tat; von seiner „Menschen-Klugheit“ in der Anpassung an die Menschen. Aber indem er in sich hinabsteigt, trifft er sein letztes Geheimnis — und mit ihm die letzte und furchtbarste Probe seiner Selbst-Überwindung. Es ist die Lehre von der Wiederkehr des Gleichen.

Sie muß ihm die furchtbarste Probe sein, die Feuerprobe dieses Savonarola. Denn, könnte es zunächst scheinen (und so schien es wirklich den meisten): macht diese Lehre nicht alles, was er sonst predigte, zunichte? Was hilft es, den Übermenschen erschaffen, wenn ihm doch, eine schmerzliche Scham, der Mensch wieder folgen muß und diesem gar der Affe? Und — wie soll er mit diesem Ausblick die Menschen belehren und bekehren? . . .

Aber schon als in der „Fröhlichen Wissenschaft“ dies „größte Schwergewicht“ auf die Wage gehoben wurde, fragte er sich selbst, was er sagen würde, empfinden würde, wenn eines Tags oder Nachts ein Dämon ihm in der „einsamsten Einsamkeit“ diese Worte zuflüsterte: „Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!“ — „Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: ‚du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!‘ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem: ‚willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?‘ würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selbst und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“ — Es ist der Satz, auf den unmittelbar Zarathustras Erscheinen folgt: Incipit tragoedia . . .

Zarathustra ist entschlossen zu antworten: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Es ist die Selbstüberwindung um ihrer selbst willen, es ist seine Askese, die er hier übt; die Über-

windung des Pessimismus soll bis zu diesem Ungeheuersten steigen, daß die ewige Wiederkehr als Freudenbotschaft begrüßt wird — letzte, unbedingte, fanatische Anerkennung der Existenz selbst ...

Der Wanderer und Bergsteiger tritt vor uns, immer noch unter dem Eindruck der stillen Stunde, aber entschlossen, auch diesmal die Last auf sich zu nehmen, die Bahn frei zu machen, das schöpferische Spiel zu beginnen. Er geht aufwärts — „dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, seinem Teufel und Erzfeinde". Und er vollbringt die Tat — der würgenden Natter beißt er den Kopf ab und springt empor — „nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch — ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte!" Ihn erfüllt die „Seligkeit wider Willen", die jenes wunderbare Gedicht „Vor Sonnen-Aufgang" offenbart. „O du mein Glück vor Sonnenaufgang! Der Tag kommt: so scheiden wir nun!" Und eine kurze Schilderung der Kleinheit und Mittelmäßigkeit ringsum bereitet noch einmal vor auf den großen Mittag.

Der ist jetzt unwiderruflich, er muß kommen, wie der Liktor in Heines „Deutschland": die Tat von seinen Gedanken. Und Zarathustra sieht das Kommende verwirklicht. Wie stellt sich nun, im Zeichen der ewigen Wiederkehr, der Übermensch zur Welt?

Er kämpft mit dem Zerstörer aller großen Pläne, mit dem Riesen Zufall — vielmehr, er nimmt ihn in seinen Dienst, wie christliche Heilige den Löwen, der ihren Esel gefressen hat, nun seine Lasten tragen lassen. „Mein Wort heißt: ‚laßt den Zufall zu mir kommen: unschuldig ist er wie ein Kindlein!'" Mit überflüssigem Kampf wird er sich nicht aufhalten und unbeirrt vorübergehn. Die Abtrünnigen wird er als welke Blätter von sich blasen. Die großen Leidenschaften, die vielverleumdeten: Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht wird er, wieder wie der Heilige der Legende die Teufel, für sich Lasten bauen und tragen lassen. Und so, auf der Höhe seiner Vorstellung, wird er die große Umwertung bewirken: wie Mose auf dem Sinai zerbricht und gibt er Tafeln des Gesetzes.

Wir brauchen die Zarathustra-Theologie nicht bis zu einem

eingehenden Kommentar über seinen dreifachen Dekalog — es sind dreißig Tafeln — zu treiben. Auf die sprachliche Kunst im Durchführen und Fallenlassen gewisser Leitmotive, in der Verteilung kürzerer und längerer Abschnitte sei nur im Vorübergehen hingewiesen. Zusammengefaßt erhalten wir hier das ganze Glaubensbekenntnis der neuen Kultur: die Lehre von Gut und Böse, dem Übermenschen, der ewigen Bewegung, der Stellung zu Moral und Mitleid, zu Vergangenheit und Zukunft; die Vernichtung des Untauglichen; die Lehre von der Rangordnung, von der Ehe, von der Bildung des neuen Menschen: des Europäers; und krönend am Ausgang die Verkündigung der großen Liebe — „was Vaterland! Dorthin will unser Steuer, wo unser Kinder-Land ist!" — und um dieser Liebe willen das Gebot der unvermeidlichen Härte. Die zu oft zitierten Worte: „Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart!" sind doch nur in Verbindung mit denen, die vorhergehen, zu verstehen. — Der Schluß verweilt bei dem Schicksal des Propheten.

Jener Dekalog verhält sich zum „Zarathustra" wie dieser zu Nietzsches Gesamtwerk: Auszug in gedrängtester symbolischer Form, zu praktischen Zwecken herausgearbeitet; ein kleiner Organismus für sich trotz scheinbarer Formlosigkeit; Improvisation aus tiefster Vorbereitung heraus. — Aber jenes letzte Wort ist in ihm nicht ausgesprochen: es gehört ja nicht zu der Umwertung, sondern soll sie nur bekräftigen. Nun aber folgt diese letzte Lehre wie nach der Überreichung der Tafeln an Mose Donner und Blitz und Ton der Posaune. Zweimal wird es verkündigt, erst als Schreckensruf: „Ewig kehrt er wieder, der Mensch, des du müde bist, der kleine Mensch"; dann in großartigen Klängen als Bekenntnis zur Ewigkeit der Umwandlung.

Nun ist seine Seele frei von ihrer Last und die letzten Lieder wiederholen nur, aber in ergreifendster Fassung, die Stimmung, aus der die Lehre von der ewigen Wiederkunft geboren ist:

Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.

Tief ist ihr Weh —,
Lust — tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit —
— Will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Der vierte Teil konnte darnach Neues nicht mehr bringen. Er gehört gewissermaßen schon zu jenen späteren, dem wahren Zarathustra folgenden Streitschriften, nur in zarathustrischer Verkleidung. Zu der Verkündigung der Lehre hat er dennoch ein gewisses Verhältnis; organischer wenigstens als dem Epos ist er dem Lehrgedicht angegliedert. Denn in den früheren Teilen war jenes Programm des Anfangs doch nicht ganz durchgeführt: neben dem „Kamel" und dem „Löwen" war das „Kind", die dritte Phase der Seelenwanderung unseres Buddha, doch zu kurz gekommen. Wohl wird Heiterkeit und Lachen gern betont und das Symbol des Tanzens und der Tänzer sogar bis zur Manier gehäuft — sogar die Götter sind Tänzer, wie freilich auch bei den Indern. Der „Tänzer" als der, der frei über sich herrscht, steht dem „Schauspieler" gegenüber, der Befreiung von dem eigenen Selbst nur spielt. Aber immer blieb doch Zarathustra in der geistigen Arbeit — er sollte auch im Fest gezeigt werden und im Triumph nahend. So kann man den vierten Teil als Ergänzung der Lehrverkündigung insofern bezeichnen, als er den „lachenden Löwen" nachdrücklich predigt. Sonst wiederholt er frühere Sätze: „Nichts, oh Zarathustra, wächst Erfreulicheres auf Erden, als ein hoher starker Wille: der ist ihr schönstes Gewächs." „Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges, — und nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidenste, nicht der Beste." Aber die Stimmung ist neu, eben die des kampflustigen Siegers; Zarathustra lehrte, wie man kämpfen soll, nun wie den Sieg nach dem Kampf — und vor neuen Kämpfen — genießen.

Aber wenn wir, wie vorher die epische Handlung, so nun den lehrhaften Inhalt im ganzen übersehen, haben wir es doch auch diesmal fast nur mit den ersten drei Teilen zu tun; ja hauptsächlich

nur mit dem ersten und dritten. Denn von den drei Zentralbegriffen tritt schon bei Nietzsche selbst der mittlere, der der Selbstüberwindung, stark hinter denen zurück, deren Aristeia das erste und das dritte Buch enthalten: denen des Übermenschen und der Ewigen Wiederkunft.

Man könnte auch von vier Grundideen sprechen; nur daß die eine mit der des Übermenschen untrennbar und oft ununterscheidbar verbunden ist: die der neuen Kultur. Von ihr geht ja, wie wir zu zeigen suchten, seine gesamte Gedankenbewegung aus; diese Sehnsucht ist das Rückgrat seines Systems und der ruhende Pol in seiner Betrachtungen Flucht. Den frühen Schopenhauerianer, den Wagnerianer, den Anbeter der Hellenen, den „überdeutschen" Bewunderer der Franzosen, den Schöpfer des Zarathustra treibt immer dieselbe Entrüstung über die Kulturlosigkeit der Zeit und vor allem der deutschen Gegenwart, immer dieselbe Sehnsucht nach Menschen, Gegenden, Zeitaltern hoher starker einheitlicher Kultur. Die größten Menschen sind ihm nicht die blonden Bestien und Kraftmenschen gewesen, die erst in der absteigenden Hälfte seines Lebens eine trotzig betonte Führung gewannen: Gegenstand seiner höchsten Verehrung sind vielmehr jene einsamen Philosophen, die er als die Schöpfer der ersten und unerreichten hohen Kultur ansieht, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Anaximander. Die zugleich auf Erkenntnis und auf das Schaffen neuer Werte gerichtete Tätigkeit dieser Heroen ist ihm allezeit vorbildlich geblieben.

Dies also schwebt ihm vor: die Herstellung einer neuen Kultur — „dorthin will unser Steuer, wo unser Kinder-Land ist". Unserer Kinder Land — nicht das unsere. Auch hier muß man das oft gebrauchte Gleichnis wiederholen, wie Moses vom Horeb in das gelobte Land blickt, das er nicht betreten soll. Zwar ob es unsere Kinder oder Kindeskinder betreten werden? . . .

Wer wird dies Land nach Zarathustra-Nietzsches Vorstellung bewohnen? Der Prophet hat sich jeder utopischen Ausmalung sorglich enthalten; oder sie fiel ihm wohl gar nicht ein — seine Sehnsucht geht nicht nach einem Lande, da Milch und Honig

fließt. Auch hier dürfen wir es nicht vergessen, daß das Erwerben Nietzsches Leidenschaft ist, nicht der Besitz. Wie Lessing, wie Goethe-Faust findet er im Höherstreben Trost und Glück, er, unbefriedigt jeden Augenblick. Nur nach jenem Augenblick gelüstet es die großen Entdecker und Eroberer, da sie die Neue Welt sehen, wie Kolumbus; da sie das neue Reich fassen, wie Wilhelm von England; es auszuplündern auch nur in Gedanken, das überlassen sie den Konquistadoren und Abenteurern.

Nietzsches Phantasie also hängt sich nicht an das geistige Dorado, sondern an die Fahrt zu seinen Küsten. Unser Kinder-Land, unserer Kinder-Land — seine Beschreibung ist ihm damit zur Genüge gegeben, daß es das Land der Übermenschen sein wird.

Aber es ist nicht zu leugnen, daß dies nicht überall seine Meinung scheint. Unter allen Begriffen Nietzsches ist der des Übermenschen nicht bloß der umstrittenste, sondern wirklich auch der strittigste. Denn ein doppeltes Dilemma ist mit ihm verbunden. Der Übermensch erscheint bald, wie eben gesagt, als der Mensch der besseren Zukunft, bald nur als der Weg und Übergang zu diesem; bald als ein Einzelner, Auserwählter, bald als herrschender Typus der kommenden Zeit.

Der erste Zweifel scheint nicht sehr wichtig; es liegt ja eigentlich nur eine Frage der Chronologie vor. Sicher schwebt Nietzsche eine ganze „Überwelt“ vor, wie die nordischen Theologen von Utgard, der Welt außerhalb der Welt, zu erzählen wußten: der Welt, wo die Ideen selbst hausen, die allmächtige Kraft und das entnervende Alter. Eine Welt denkt er sich, in der alles gesteigert ist bis zu ganz neuen Qualitäten: wo der „Über-Held“ den „Über-Drachen“; denn „der Weg geht von der Art hinüber zur Über-Art“. Wie sollten da die Menschen nicht Über-Menschen sein? Und als etwas Jenseitiges ist der Übermensch denn auch gedacht, wenn es heißt: „Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten.“ Und wenn der Mensch eine Brücke sein soll, so doch wohl erst zum Übermenschen hinüber.

Dies ist gewiß die herrschende Anschauung Nietzsche-Zarathustras:

der Übermensch als ein fernes Etwas, als das Produkt erst der neuen Kultur. Aber es fehlen doch auch nicht Stellen, die ihn erheblich näher rücken. Zarathustra predigt seinen Jüngern; und wenn sie all seine Gebote erfüllen würden — wäre der Übermensch nicht schon da? — Aber diese Jünger selbst sind ja nur gedacht, erhofft, erst durch die Verkündigung zu gewinnen. Doch Zarathustra — Nietzsche selbst? Nein; er ist nicht der Übermensch; wir hatten es schon auszuführen. Aber er steht mit diesem Idealgeschöpf doch schon in idealer Berührung. Wir möchten an jenes Bild der Sixtinischen Kapelle denken, wo die Handbewegung des Schöpfers den ersten Menschen aus toter Erde zum Menschen weckt.

Wir dürfen schließen: die wechselnden Stimmungen, die wechselnden Konstellationen ließen Nietzsche bald auf eine frühere, bald nur auf eine entfernte Verwirklichung seines Ideals hoffen. Der Übermensch ist zumeist ganz transzendent, ein Geschöpf erst selbst zu schaffender Bedingungen; manchmal aber auch schon „ein Bürger derer, die da kommen werden", der Jünger von Zarathustras Jüngern und der Schöpfer der neuen Zeit. Je glühender den Verlangenden die Sehnsucht packt, sein Werk zu sehen, zu fassen, desto näher rückt der Übermensch in der Zeit; je klarer er die Lage erkennt, desto weiter weicht er in die graue Ferne zurück. Schwankungen, wie jede Hoffnung sie durchmacht; wie die Erwartung des messianischen Reiches bei den Urchristen sie so gut erlebt hat, wie die Hoffnung der Patrioten auf ein starkes deutsches Reich nach der Schmach unserer Restaurations- und Reaktionsjahre.

Wichtiger aber und deshalb auch mit Recht viel häufiger erörtert ist das andere Dilemma. Ist der Übermensch ein einzelner — natürlich in beliebig vielen Exemplaren! — oder wird die Generation des Millenniums aus solchen Übermenschen überhaupt bestehen?

Unsere Erörterung setzte eben schon das zweite voraus: wir dachten uns das Land der Zukunft von Übermenschen bewohnt. Aber vielleicht waren wir voreilig. Wir müssen hier in eine kurze Geschichte dieses Begriffes und Wortes bei Nietzsche eingehen.

„Dort war's auch", heißt es im „Zarathustra", da er von der Heimat seiner Zukunftsgedanken gesprochen hat, „wo ich das Wort ‚Übermensch' vom Wege auflas ..." Ich habe früher an anderer Stelle die Geschichte dieses Wortes — unvollständig, und bald von andern berichtigt — geschrieben. Hier kommt es nur darauf an, daß der Ausdruck bei Nietzsche selbst eine doppelte Wurzel hat. Schon lang war das Eigenschaftswort „übermenschlich" vorhanden, um Maße auszudrücken, die die menschliche Leistungskraft überschreiten und die dennoch einmal ihr gelungen sind; so sprechen wir von „übermenschlicher Anstrengung", „übermenschlicher Tapferkeit". Zu diesem Adjektive ließ sich nachträglich ein Substantiv bilden, als käme „übermenschlich" von „Übermensch" her und nicht von „menschlich"; eine sonderbare Art der Wortbildung, die sich aber auch sonst beobachten läßt, wenn z. B. der Stadtteil von Berlin, den man einst mit biblisierendem Spottwert den der Moabiter genannt hatte, „Moabit" heißt, während er eigentlich „Moab" heißen sollte. Ich habe solche Umwegsbildungen „Rücklaufsworte" genannt. — Es hatte Nietzsche nahegelegen, aus dieser Eigenschaft ihren abstrakten Träger herauszumythologisieren. Geht doch nach Fritz Mauthners geistreichen Deduktionen unsere ganze „Substantiv-Welt" erst durch solche Abstraktionen aus der „adjektivischen Welt" hervor. Aber dieser sprachlichen Umbildung kam nun wohl zu Hilfe, daß Goethe tatsächlich schon jenes Wort besaß; daß es in einer der berühmtesten Stellen deutscher Dichtung, in der ersten Szene des „Faust", von dem Geist gegenüber dem Menschen angewandt wird:

Welch erbärmlich Grauen
Faßt Übermenschen dich!

Du, der du mehr als Mensch sein willst, ruft der Erdgeist — du bist nun nur „ein furchtsam weggekrümmter Wurm!"

Daß Nietzsche andere Verwendungen des neuen Worts — z. B. bei Grabbe — gekannt hat, läßt sich nicht nachweisen; diese muß er selbstverständlich gekannt haben. Aber er könnte sie ebensogut übersehen und vergessen haben, wie jene Zahllosen, die sein

Wort als etwas völlig Neues, Niedagewesenes zum Spott herausforderte. Denn auch von Goethes Neologismus kann ein unmittelbarer Einfluß auf den Nietzsches nicht erwiesen werden. Sie stimmen, was die Hauptsache ist, im Ton keineswegs überein, wenn auch ungefähr im Inhalt. Mit vernichtender Ironie wird im Drama das Wort gebraucht: du, der du mehr als Mensch sein möchtest, bist jetzt weniger; wobei an die in der erbaulichen Dichtung beliebte Einordnung des Menschen zwischen „Engel" und „Vieh" (bei Albrecht von Haller) oder zwischen „Wurm" und „Stern" erinnert werden mag. Ernst, ja ehrfürchtig ist die Stimmung bei Nietzsche. Sie ist unzweifelhaft im Sinn des Evolutionsgedankens gemeint, dem er schon in früher Jugend kühne Folgerungen abgewann (wie sie allerdings ganz ähnlich auch bei Goethe vorkommen!): in einer fortlaufenden Stufenreihe der Organismen war bisher der Mensch das oberste Wesen; nun soll eins kommen, zu dem der bisherige Mensch sich verhalten soll wie zu diesem der Affe: wie eine beschämend niedrige Vorstufe zu der unendlich höheren. Und hier, nicht bei Goethe, werden wir denn auch die zweite Wurzel des Ausdrucks, der so viel Glück — und Unglück gemacht hat, zu suchen haben. Goethes Ausdruck mag geholfen haben, daß der Träger aller übermenschlicher Eigenschaften „Übermensch" benannt wurde; aber die Vorstellung einer beständig sich steigernden Bildung mußte ebendahin führen. Insofern ist denn der „Übermensch" nur eine Fortsetzung anderer, bei Nietzsche (und teilweise schon vor ihm) nachzuweisender „Überbildungen": „überhistorisch", „überpersönlich", „das Übertier", „überhell", „das Übernationale", „überdeutsch", „überklimatisch". Wie nah insbesondere der Ausdruck „Übertier" für ein Wesen, das die Stufe der Tierheit überwunden hat, dem unsern steht, liegt auf der Hand.

Man zeihe uns wegen dieser sprachlichen Betrachtungen nicht der Pedanterie. Schon an sich sind die neuen Wort- und Begriffsbildungen der Denker natürlich von größter Bedeutung; sie sind es vor allem bei einem so persönlichen Denker. Liegt nicht seine ganze Leidenschaft in dieser Sucht, die Worte über sich zu steigern?

„Immer höher muß ich steigen, immer weiter muß ich schauen." Gerade wie schwerlich leicht ein anderer eine solche ganze Kategorie von exzeptionellen Neubildungen geschaffen hätte: „ein Ausnahme-Deutscher, „Ausnahme-Griechen", „Ausnahme-Denker". Oder wie nicht leicht ein anderer solche syntaktische Kühnheiten gewagt hätte, die in der gleichen Richtung des Steigerns und Übersteigerns liegen: „immer zukünftiger"; „die Viel zu Vielen".

Dann aber wird gerade bei dem Schätzer der Etymologie diese nicht gering geachtet werden dürfen; und das ist eine oberflächliche Etymologie, die nur analysiert. Das wissen wir alle: dies Wort besteht aus der Präposition „über" und dem Substantivum „Mensch". Aber auch in der Sprache gibt es, was Wundt „schöpferische Synthese" nennt; wenn Hesiod sagte, die Hälfte sei mehr als das Ganze, dürfen wir sagen, das Ganze sei mehr als zwei Hälften. Was bedeutet das Wort „Übermensch"?

Es hat seine lange Geschichte auch bei Nietzsche selbst. Nach keinem Ausdruck hat er so lang und angestrengt gerungen. Und — wie das Ringen nach dem Wort mit dem um die Vorstellung untrennbar verbunden ist, auch das läßt sich nirgends wie hier bei ihm studieren.

Auch bei den Worten finden wir eine aufsteigende Entwicklungsreihe. Der Gedanke eines geistigen Adels mußte Nietzsche, wie jedem aristokratischen Denker, von Anfang an nahe liegen. Seine eigentümliche Form erhielt er zunächst im Bannkreise der Wagnergemeinde: da taucht zuerst der „Zukunftsmensch" auf — der Mensch jener Zeit, der auch das „Kunstwerk der Zukunft" gehören wird. Von Dühring übernimmt Nietzsche dann, mit viel stärkerer Betonung des intellektuellen Moments, den „europäischen Menschen", den „guten Europäer", der bald schlechtweg der „Europäer" heißt. Es ist die Vorstellung eines über allen nationalen Beschränktheiten stehenden, von jedem Boden das Beste entnehmenden Menschen, in dem sich so die Blüte aller Kulturen vereinigt; eine Vorstellung, für die diesen Ausdruck zuerst Mme. de Stäel gefunden hat, die Schweizerin, die mit Leib und Seele Französin war und doch zuerst

wieder den deutschen Geist zu bewundern verstand. Nietzsche führt das Wort gelegentlich bis zu der beachtenswerten Vorstellung fort: „Die Griechen geben uns das Muster einer reingewordenen Rasse und Kultur: und hoffentlich gelingt einmal auch eine reine europäische Rasse und Kultur.“ — Aber inzwischen war ihm ein neuer Begriff und Ausdruck lieb geworden: der „freie Geist“, den er, seltener, auch „Freigeist“ nennt. Auch in ihm ist noch jenes wichtige Element der freien Bewegung und Auswahl, so daß Nietzsche wohl auch einmal von „freizügigen Geistern“ spricht. Aber es ist doch ein wesentlich negativer Begriff, gebildet unter dem Eindruck von traditionsfeindlichen oder formzerstörenden Mustern wie Voltaire oder Sterne. Deshalb kommen Nietzsches positivem Sinn Bedenken; statt des „Freidenkers“ begehrt er den „Freitäter“, und entscheidend ist das Wort abgetan, als Zarathustra gefragt hat: „Frei nennst du dich ... Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?“ Damit ist das Neue ausgesprochen: nicht die Art oder der Ursprung, nicht die Höhe der Kultur, noch die Stärke der Intelligenz machen das Wesen des höheren Menschen aus — sondern sein Verhältnis zu den großen Zielen.

Eine Reihe von Ausdrücken müssen noch erwähnt werden, die die Vorstellung streifen, ohne sich je völlig mit ihr zu decken. Die frühen Schriften beschäftigen sich viel und tief mit dem Genius, der gewiß ein „Übermensch“ ist, grade wie der seltener daneben genannte zweite Ausnahmemensch Schopenhauers: der Heilige. Aber beide sind isolierte Erscheinungen. Man kann sich eine europäische Rasse, eine freigeistige Kultur vorstellen, aber nicht ein geniales Volk (so nah die Griechen dem kommen mögen) oder eine heilige Epoche (wenn die Romantik auch das Mittelalter dafür ausgab). Ferner: zum „guten Europäer“ und zum „freien Geist“ kann man sich und noch leichter andere erziehen — nicht zum Genie; und tiefbewegt hat Schopenhauer selbst es ausgesprochen: zum Heiligen gehöre Gnade. Da aber der Übermensch erzogen, erschaffen werden soll, ist das schon entscheidend. — Der „voll-

kommene Weise", der „Weise" ist eigentlich nur eine Mischung von Genialität des Denkens und Heiligkeit des Wandels. — Endlich wenn von „Oligarchen des Geistes" oder „Aristokraten des Geistes" gesprochen wird, so bedeutet dies eben nur Männer, die durch geistiges Hervorragen Macht besitzen. Wichtig ist der Ausdruck immerhin, weil er etwas Klassenmäßiges bezeichnet; aber er ist durchaus auf das Bestehende zu beziehen: diese Aristokraten des Geistes mögen (in gewissem Sinn) das Beste sein, was die Menschheit jetzt erzeugt — etwas Höheres als sie sind sie nicht.

Aber unmittelbar vor dem „Zarathustra" kommen jene vorbereitenden Wendungen: „sich für etwas Übermenschliches halten", (mit dem Papst der Sixtinischen Madonna) „etwas Übermenschliches verehren"; endlich in der „Fröhlichen Wissenschaft", noch ganz farblos, das Hauptwort, doch schon in bezeichnender Umgebung: „Die Erfindung von Göttern, Heroen und Übermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Zentauren ..." Das Wort ist da; aber es hat den Begriff noch nicht gepackt.

Inzwischen aber war die evolutionistische Züchtungsidee in Nietzsche lebendig geworden. Sie findet sich nicht nur bei Dühring, wie Claire Richter in ihrer fördernden Untersuchung über Nietzsche und die biologischen Theorien der Gegenwart meint, sondern auch bei Wilhelm Jordan, und schon früher bei dem mystischen Daumer und dem höchst antimystischen Fürsten Pückler. Bei Nietzsche aber scheint sie durchaus originell aus seinem Verlangen, höhere Menschen zu züchten, herauszuwachsen. Jetzt tauchen jene Gedanken auf: ob nicht „eine höhere Gattung als die des Menschen" zu erreichen wäre? (was erst verneint wird); ob durch jahrhundertlange Experimente nicht die Menschen „zu einer höheren Rasse" emporgezüchtet werden könnten? — Diese Idee bemächtigt sich des neuen Wortes, oder umgekehrt sie wird von ihm erfaßt: und Begriff und Wort sind eins geworden. Zarathustra kann nun den Übermenschen lehren; und all die andern, der freie Geist, der Aristokrat des Geistes, sind neben ihm nur noch „höhere Menschen", die nach der Vollendung im Übermenschen schreien.

Wir dürfen es also aussprechen, daß das berühmte, trotz aller Übersetzungsversuche („surhomme“, „surhumain“ usw.) unübersetzbare Wort kollektiv gemeint ist. Den Einfluß von Emersons, auch sonst anders gemeinter „oversoul“, den ich früher auch annahm, wird man schon wegen der rein individualistischen Prägung des englischen Ausdrucks ablehnen müssen. Denn wir sehen Nietzsche bei der Entwicklung dieses Gedankens immer stärker vom Individualismus zum Kollektivismus fortschreiten. Die guten Europäer leben hier und da verstreut, fast zufällig. Die freien Geister werden schon in eine starke innere Gemeinschaft gebracht. — Nietzsche denkt geradezu daran, sie zu organisieren, damit sie gemeinschaftlich als „höchste Kulturbehörde“ Weltpolitik im vollsten Sinne treiben; aber es sind immer noch verschiedene Individuen, nur durch Art und Zweck nachträglich geeinigt. Aber der Übermensch ist ein bestimmter Typus, mit bestimmten Eigenschaften, gemeinsamen Ursprungs, und vor allem: zu gemeinsamer Aufgabe von Haus aus geschaffen.

Trotzdem müssen wir noch einmal fragen: war es nicht voreilig, als wir die Zukunft von „den Übermenschen“ bewohnen ließen?

Claire Richter hat in der oben erwähnten Schrift einen sozialen Stufenbau der zarathustrischen Gesellschaft errichtet. Die Grundlage bildet die Menge, die „Herde“; über ihr erhebt sich die Auswahl von höheren Menschen mit der Pflicht, ganz für die höchsten zu leben; zuletzt aber trägt die Pyramide die eigentlichen Übermenschen („les hommes supérieurs“ — dies ein amoralistischer Lieblingsausdruck schon Balzacs) mit dem Recht, ja der Pflicht des Egoismus. — Dagegen ist zunächst einzuwenden, daß Nietzsche die Organisation seines Zukunftsstaats niemals ausgemalt hat, und daß seine „eindimensionale“ Vorstellungsweise ein so schematisches Nebeneinander schwer ertragen hätte. Aber viel bedenklicher ist diese Scheidung der höheren, zum Opfer verpflichteten, und der höchsten, zum Egoismus verpflichteten Menschen. Der „höhere Mensch“, das spricht der vierte Teil des „Zarathustra“ doch mehr als deutlich aus, ist selbst etwas, das „überwunden werden muß“;

und dies heißt, aus Zarathustras symbolischer Sprache in die Nietzsches übersetzt: etwas, das in dem Übermenschen aufzugehen hat, das gar nicht mehr da sein darf, wenn er gekommen ist. Noch gröblicher aber ist ein anderes Mißverständnis. Jenseits von Gut und Böse soll der Übermensch stehen — nicht bei dem Bösen; nein dann noch viel eher bei dem Guten: „So fremd seid ihr dem Großen mit eurer Seele, daß euch der Übermensch furchtbar sein würde in seiner Güte!" Nicht Egoismus, nicht Altruismus, so predigt der Prophet, sondern Willen zur Macht — das heißt aber Willen zum Wollen der Menschheit. Hart darf, muß der Übermensch sein, um seiner Aufgabe willen; wie das alle Propheten verkündigt haben, auch der milde Christus, auch der weiche Franziskus: daß Mutter und Geschwister nichts gelten dürfen, wo das höchste Gebot ruft. Sich selbst aber hat der Übermensch vor allem zu opfern — sich und was er liebt: „der Herrschende opfert die, welche er liebt, seinem Ideale".

Wenn also ein solcher Aufbau besteht, wie ihn Claire Richter voraussetzt, so ist er nur in zeitlicher Folge zu verstehen. Die Herde soll zunächst bestehen bleiben, geschieden von den höheren und höchsten Menschen: „es sollen zwei Arten nebeneinander bestehen", dekretiert ausdrücklich ein Paralipomenon, „möglichst getrennt; die eine wie die epikurischen Götter sich um die andere nicht kümmernd". Aber gewiß ist an ein allmähliches Aussterben der „letzten Menschen" gedacht: sie gehen unter — oder sie gehen in den Übermenschen auf, die selbst nur die „nächste Stufe" bilden. (Wir müssen an diesem schwierigen Punkt die Paralipomena als Kommentar heranziehn, so gern wir auch sonst das Werk nur aus sich selbst heraus erklären). „Höhere Menschen" sind schon in der Gegenwart vorhanden — das Genie ist der verkörperte Gedanke Zarathustras — und sie sollen sich opfern, damit einst der Übermensch lebe. Dieser aber hat eigentlich gar keine Möglichkeit des Egoismus oder Altruismus: mit seiner Existenz selbst ist sein Platz über beiden bereits gegeben. Er ist ja nur die Verkörperung des menschheitlichen Willens zur Macht, das heißt

des übermenschlichen Verlangens, von allem was da ist den denkbar ergiebigsten Gebrauch zu machen, von Glück und Unglück, von Gesundheit und Krankheit, von Milde und Härte, von Kunst und Wissenschaft — alles, damit der nächsten Generation ein noch reicherer Besitz und eine noch größere Machtfülle zufalle. . . .

Und das wiederum zu welchem Zwecke?

Wir werden auf diese Frage noch einzugehen haben. Von vornherein aber sei bemerkt, daß es so billig als oberflächlich ist, mit ihr das Ideal Nietzsches ad absurdum führen zu wollen. Es ist das uralte typische Zwiegespräch zwischen König Pyrrhus und seinem Weisen Kineas: „Und wenn du nun die ganze Welt erobert hast?“ „„Dann, Kineas, werden wir friedlich ausruhen.““ „Aber kannst du denn nicht gleich ruhen?“ Gewiß; wenn „Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen“ höchstes Ziel der Manneskraft sein darf. Aber wir wollen hier zunächst einmal nur jene „These“ aus der „Morgenröte“ ins Gedächtnis zurückrufen: „Es ist nicht wahr, daß das unbewußte Ziel in der Entwickelung jedes bewußten Wesens (Tier, Mensch, Menschheit usw.) sein ‚höchstes Glück‘ sei: vielmehr gilt es auf allen Stufen der Entwickelung ein besonderes und unvergleichbares, weder höheres noch niederes, sondern eben eigentümliches Glück zu erlangen. Entwickelung will nicht Glück, sondern Entwickelung und weiter nichts.“ „Auf allen Stufen der Entwickelung“ — also auch auf der höchsten; womit die ewige Wiederkehr gefordert ist.

Und wir können nun kurz zusammenfassend sagen: der „Übermensch“ Nietzsches ist die verkörperte Entwickelung. Er kennt nichts, begehrt nichts, leistet nichts als dies: die Gattung, der er angehört, über sich heraus zu fördern.

Wie aber ist dies vorzustellen?

Goethe läßt durch Karl Philipp Moritz die erste Bedingung für den Künstler wie folgt formulieren: „Der Horizont der tätigen Kraft muß bei dem bildenden Genie so weit, wie die Natur selber, sein: das heißt, die Organisation muß so fein gewebt sein und so unendlich viele Berührungspunkte der allumströmenden

Natur darbieten, daß gleichsam die äußersten Enden von allen Verhältnissen der Natur im großen, hier im kleinen sich nebeneinanderstellend, Raum genug haben, um sich einander nicht verdrängen zu dürfen."

Man wende diese Forderung auf das „bildende Genie" im Sinne Nietzsches an: auf den, der neue Werte zu bilden fähig ist und damit: neue Menschheit. Seine Organisation muß der Natur unendliche viele Berührungspunkte darbieten. Der stumpfsinnige Philister muß mit den stärksten Effekten aufgepeitscht werden: damit er der Natur überhaupt gewahr werde, muß sie schon mit Blitz und Donner oder doch mit dem bunten Pomp des Sonnenuntergangs angezogen kommen. Aber der Künstler fühlt sie im Säuseln des Windes. — So auch hier. Der Übermensch wird von allem bewegt; keine Vergangenheit der Zukunft ist für ihn umsonst da und sein Geist ist sich stets seiner bewußt, weil er stets angeregt ist. Jede Anregung durch Gegebenes wird ihm aber zugleich ein Sporn und Mittel zur Tätigkeit: jede Erkenntnis zu weiter eindringender Forschung, jeder künstlerische Genuß zu eigener Gestaltung, jede Tat zu neuer Kraftanspannung. Kurz — was der Dilettant, der „Affe Zarathustras", halb und dem Schein nach vollbringt, das leistet er ganz und in Wahrheit. Und so setzt er unaufhörlich das Rad der Entwickelung in Bewegung (Zarathustra gebraucht gern das bei den Indern beliebte Bild: doch heißt es „das Rad der Lehre in Schwingung setzen"). Denn der „Wille zur Macht" ist der Wille zur Entwickelung, in der allein der reine Wille sich betätigen kann; und der Übermensch ist nichts als die Hülle des unbegrenzten Willens zur Macht.

Hier nun aber liegt auch die Schranke des Begriffs.

Geboren ist es aus dem Gegensatz zu der Einseitigkeit, Halbheit, Dilettanterei unserer Kultur. Nur Krüppel sieht Zarathustra: Der Musiker ist „ganz Ohr", ein riesiges Ohr auf einem kleinen Stiel (eine Zeichnung ganz in der Manier E. Th. A. Hoffmanns!), der Gelehrte nur „Mehlsack"; der brutale Faustkämpfer, den böswillige Oberflächlichkeit zum Idealbild Nietzsches machen will, wäre

nur Faust ohne Kopf und ohne Herz. Aber der Übermensch will alle Organe entwickeln, alle zur Fülle entwickeln und nirgends Dürre und Vertrocknung zeigen, nirgends aber auch Hypertrophie.

So aber ist die menschliche Individualität (und nicht bloß die menschliche) beschaffen, daß ohne übermäßige Ausbildung einzelner Teile und Verkümmerung anderer sie nicht zu existieren vermag. Man nehme die am meisten harmonisch ausgebildeten Menschen, einen so großen wie Goethe, oder (da das Genie schon an sich eine Überfülle ist) einen geringeren wie Wilhelm v. Humboldt — irgendwo hat ihre Organisation schwache Punkte, wäre es nun in der nationalpolitischen Empfindung, oder in der musikalischen Begabung, oder sonst. Der Übermensch kann dagegen nur vollkommen sein, und deshalb geht auch hier wieder die breite bunte Fülle des Nebeneinanders verloren; wie denn Nietzsche auch kurz vor dem „Zarathustra“ entschlossen sagt: „Individuen sind Zeichen des Verfalls.“ — Eine Verschiedenheit unter den Übermenschen ist nur insofern möglich, als sie der mit ihrem Begriff gesetzten Vollkommenheit mehr oder weniger nahe kommen, mit anderen Worten: insofern sie eben eigentlich noch nicht fertige Übermenschen sind; denn allerdings ist jene Organisation, die wie der Künstler so der Übermensch besitzen soll, einer Steigerung ins Ungemessene fähig. Wer erst jede Minute auskostete, kann schließlich jede Sekunde genießen; die Selbstüberwindung kann immer schneller und sicherer arbeiten. So malte sich der Schwärmer Lavater aus, wie bei den verklärten Seelen die Sinne sich ins Ungemessene steigern. Und in der Tat berührt sich die Jenseitsvorstellung Nietzsches hier mit der der christlichen Theologen. Der fromme Superintendent Christlieb sagt 1769 in seinen „Erbaulichen Aussichten in die Ewigkeit“: „Ein geistlicher Leib ist, welcher von unreinen Vorstellungen ganz befreit ist; der die Seele in ihren von Gott erhaltenen Kräften nicht störet; und derselben die reinsten Vorstellungen und die heiligsten Begierden mitteilt . . .“ Viel mehr als durch die Terminologie ist dieser geistliche Leib von jenem nicht unterschieden, den Zarathustras Predigt vor der Verachtung der Allzugeistigen schützt.

Alle Extreme berühren sich, weil im Unendlichen alle Parallelen sich schneiden. Wie der Begriff der christlichen „Verklärung“, so hebt der des Übermenschentums alle menschliche Eigenart auf; Grade läßt er vielleicht zu, persönliche Färbung nicht.

Zarathustra sucht sich gegen diese Folgerung zu wehren. Oft betont er es: nicht ein Ideal gebe es, wie die Moralisten bisher, sondern jedem das eigne; jeder solle nur an seiner Individualität sich vollkommen ausbilden, seinem Willen zur Macht gehorsam. Gewiß; das gilt einstweilen. Nietzsche will wirklich keinen Affen des Propheten; er weist ernstlich die blinde Gläubigkeit auch der eigenen Jünger ab. Gewiß kommt ihm das schöne Wort aus tiefster Seele: „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt.“ Aber wenn die Brücke überschritten ist — ich sehe dann nicht, daß sein Vollkommenheitsideal mehr Raum zur Betätigung der Persönlichkeit ließe als ein anderes Vollkommenheitsideal. Es ist die Unvollkommenheit einer jeden Vollkommenheit, daß sie nur auf eine Art möglich ist.

Nietzsche selbst hat die Stufen der Entwicklung zum Übermenschen mit jenen etwas gesuchten Gleichnissen illustriert: „wie der Geist zum Kamele wird und zum Löwen das Kamel und zum Kinde zuletzt der Löwe“. Man möchte die wichtigsten Phasen in seiner eigenen Entwicklung des Begriffs heranziehen: den „Europäer“, der bloß die reichen Lasten der Kultur trägt; den kriegerischen „Freigeist“; den spielend schaffenden Übermenschen. Bloß — setzt das „Spiel“ nicht Eigenart, Phantasie, Bewegungsfreiheit voraus? und ist dieser Begriff, ein Liebling seiner ersten Studien, ihm nicht allmählich zu sehr verloren gegangen?

Und nun wird unsere originalitätssüchtige Zeit den Übermenschen wenig zu beneiden geneigt sein. Der Übermensch könnte Nietzsche-Zarathustra antworten: „Trachte ich denn nach meinem Glücke? ich trachte nach meinem Werke!“ Aber er wäre glücklich im Sinne Nietzsches; denn seine Wille zur Macht wäre befriedigt. Wir hören ja, daß dieser nur Entwicklung fordert und nichts sonst; die aber ist mit dem Übermenschen gegeben. Also: kein Verfehlen

eines Zieles kann ihn seines Glücks berauben; denn nur in der Entwicklung selbst, in der Geltendmachung der Kräfte mit sichtbarer Wirkung, liegt sein Glück.

Jedes höchste Ziel würde ja, wenn wir es überhaupt erreichbar denken, einen Moment der Ruhe ergeben. Nun ist es erreicht; etwa in der Utopie der Nützlichkeitsfanatiker „das größte Glück für die größte Zahl". Und damit kommt das Perpetuum mobile zum Stehen, die Entwicklung ist abgebrochen, der Wille zur Macht lahmgelegt.

Das eine Ziel, das Zarathustra der Menschheit gibt, kann demnach nicht ein erreichbares (auch nicht ein nur ideell erreichbares) sein. Das Ziel der Menschheit ist, um uns wieder an jene Worte der „Morgenröte" anzuschließen, nicht Entwicklung zum Glück oder Entwicklung zur Seligkeit, sondern Entwicklung. Und damit ist alle ewige Wiederkehr als Postulat, als philosophische Forderung gegeben.

Wir sahen auch die Lehre von der Wiederkunft des Gleichen langsam und gleichsam zögernd sich bei Nietzsche herausbilden. Wie der Übermensch als höhere Rasse wird auch diese Lehre anfangs verworfen. Sie ist ja schon im hellenischen Altertum aufgetaucht, ohne es je zu religiösem Ansehen zu bringen. In der „Geburt der Tragödie" erwähnt er diesen „Glauben" der Pythagoreer in ironischer Weise: „Nur wenn die Erde ihr Theaterstück jedesmal nach dem fünften Akt von neuem anfinge ..." Ohne Kritik erwähnt er im „Philosophenbuch", daß Heraklit in Übereinstimmung mit Anaximander „an einen periodisch sich wiederholenden Weltuntergang und an ein immer erneutes Herabsteigen einer andern Welt aus dem alles vernichtenden Weltbrande" glaubte — wobei freilich gerade das charakteristische Motiv der jedesmaligen Identität der neuen Welt mit der alten fehlt. Und doch erfüllt ihn schon diese Vorstellung in Heraklits Seele hinein mit tragischem Entsetzen! — Dagegen scheint er nur an individuelle Wiederkehr gedacht zu haben, wenn in dem Plan des „Empedokles" der Philosoph im Wahnsinn „die Wahrheit der Wiedergeburt verkündet".

Eine erneute Beschäftigung mit dieser Vorstellung regte vielleicht Bahnsens Schrift „Zur Philosophie der Geschichte“ (1872) an, deren Pessimismus in diesen Sätzen gipfelte: „Der Weltprozeß ist ein Kreislauf und mag der Radius des Evolutionszyklus sich seitlich noch so viel weiter ausdehnen, irgend einmal muß sich doch die Fülle der Kräfte und die Möglichkeit neuer Kombinationen erschöpfen und das in sich zurückgekehrte Spiel a novo et ab ovo von vorn wieder beginnen: Das Grab jeder Weltperiode, die sich in sich selber ausgelebt hat, wird gerade so sicher die Brutstätte eines neuen Kalpa (Weltenjahrs) sein, wie jeder nicht einbalsamierte Kadaver das wimmelnde Heim des Verwesungsgewürms“...

In beschränkterem Sinne war, wie wir nicht verfehlten anzumerken, die Vorstellung des „Kreislaufs“ Nietzsche längst geläufig; er spricht von einem Kreislauf des Menschentums oder der Askese, von einem Kreis der Philosophie oder Kunstart. Aber dabei wird die Idee der tatsächlichen Wiederkehr des Gleichen nach wie vor abgelehnt. Höchst lehrreich ist ein Satz aus dem Anfang der dritten Unzeitgemäßen. „Im Grunde weiß jeder Mensch recht wohl, daß er nur einmal, als ein Unikum, auf der Welt ist und daß kein noch so seltsamer Zufall zum zweitenmal ein so wunderlich buntes Mancherlei zum Einerlei, wie er es ist, zusammenschütteln wird: er weiß es, aber verbirgt es wie ein böses Gewissen — weshalb?“ Das klingt so leicht, fast wie wenn Goethe über die Gattin des Rationalisten Paulus äußerte: „Die Natur kann wieder eine Weile operieren, bis sie ein so neckisches Wesen zum zweiten Male zusammenbringt“; aber es beweist doch nicht bloß, daß Nietzsche damals (1874) den Gedanken für keiner Erörterung würdig hielt, sondern auch, daß er ihn mit dem Verantwortlichkeitsgefühl der Menschen bereits in Verbindung bringt; nur freilich gerade in entgegengesetzter Meinung: jetzt soll noch die Einzigkeit der Existenz dies Gefühl erhöhen — später die Periodizität! Er sieht es noch in der letzten Unzeitgemäßen als unzweifelhaft an, daß einmal die ganze Menschheit sterben muß, und daß damit ein

für allemal ein Ende gegeben ist. Aber drei Jahre später bedeutet „Menschliches Allzumenschliches" (1878) auch hier eine Epoche; zweifelnd spricht er jenes Wort vom Kreislauf des Menschentums: „Vielleicht ist das ganze Menschentum nur eine Entwicklungsphase einer bestimmten Tierart von begrenzter Dauer: so daß der Mensch aus dem Affen geworden ist und wieder zum Affen werden wird, während niemand da ist, der an diesem verwunderlichen Komödienausgang irgendein Interesse nähme." Aber wiederum erst drei Jahre später wird in der „Fröhlichen Wissenschaft" die Lehre nachdrücklich verkündet. (Koegels Annahme, daß Nietzsche im selben Jahre, 1881, ein eigenes Werk unter dem Titel „Die Wiederkehr des Gleichen" habe schreiben wollen, ist durch Ernst Horneffer widerlegt worden; aber schon legte er dem Gedanken genügende Bedeutung bei, um Gedankenreihen unter diesem Gesichtspunkt zusammenzuordnen.) Und dann nach weiteren drei Jahren heißt es im dritten Teil des „Zarathustra": „Siehe, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft —, das ist nun dein Schicksal!"

Wir glauben gezeigt zu haben, wie sich diese Entwicklung vollzog und wie sie mit der neuen Konzeption des Übermenschen eins ist. „Der Übermensch und die ewige Wiederkunft," sagt Horneffer mit Recht, „sind keine Gegensätze. Es sind notwendige Gedanken eines Menschen, einer Philosophie. Sie bedingen einander. Nur der vergrößerte Mensch, der Übermensch kann die ewige Wiederkunft wünschen; nur auf den Übermenschen können die Wirkungen der Lehre von der ewigen Wiederkunft herauslaufen. Es ist ein zusammengehörendes, ein untrennbares Ganze." Und er erläutert dies vortrefflich: „Wer kann die Wiederkehr des Lebens wünschen? Der große, starke, glückliche Mensch, dessen Leben so wertvoll in seiner Schätzung ist, daß eine Wiederkehr und immer neue Wiederkehr ihm ein schöner Gedanke wird. Jedem anderen, allem Elenden, Mißratenen, das nur mit Unmut und Widerwillen auf das eigene Leben blickt, muß der Gedanke furchtbar sein."

Trotzdem — man begreift, wie Nietzsche mit dem Gedanken zu ringen hatte. Seine Entwicklungsgier griff nach der Vorstellung,

die jede Ruhe ausschloß; seine Freude an der Erkenntnis wollte eine Laufbahn ohne Ende — „denn alle Lust will Ewigkeit“. Aber das Leben selbst war ihm doch zugleich ein Schauplatz der Schmerzen, der Krankheit, der Enttäuschungen; auch ihm konnte der Gedanke furchtbar sein.

Zwei Momente gaben die Entscheidung.

In die theoretische Erwägung griff das Gesetz von der Erhaltung der Kraft maßgebend ein, seit Robert Mayer (wohl durch Dührings Schrift 1880, wie wir bereits vermuteten) in seinen Gesichtskreis getreten war. Und dazu kam die praktische Erwägung, was diese Lehre für sein Ideal bedeuten könnte. „Wie geben wir dem inneren Leben Schwere, ohne es böse und fanatisch gegen Andersdenkende zu machen?“ Durch diese ungeheure Verkündigung. Das Leben hat nicht mehr bloß das Gewicht einer kurzen einmaligen Dauer, sondern dies ist vertausendfacht. Und: „Ihr meint, ihr hättet lange Ruhe bis zur Wiedergeburt — aber täuscht euch nicht! Zwischen dem letzten Augenblick des Bewußtseins und dem ersten Schein des neuen Lebens liegt „keine Zeit“ — es ist schnell wie ein Blitzschlag vorbei, wenn es auch lebende Geschöpfe nach Jahrbillionen messen und nicht einmal messen können.“ Also: es ist, als wäre das Leben sofort wieder zu beginnen, ganz wie es geschah. Richard Leander, der berühmte Chirurg Volkmann, erzählt das Märchen von der Altweibermühle: der Knecht des Zauberers bringt der Jugendkandidatin einen Zettel mit all den Dummheiten, die sie nun noch einmal machen muß — entsetzt verzichtet sie auf die so teuer zu erkaufende Jugend. Und was schon als Scherz erschreckt, soll furchtbarster Ernst werden. . . .

Aber eben deshalb. Nietzsche will diese ungeheure Vertiefung des Lebensgefühls: ich habe Macht nicht bloß über jetzt und gleich, nein ich habe für mich Macht auf Ewigkeit. Und was mein Wille einmal gewollt hat, das muß in alle Äonen immer wieder geschehen. Und so, entschlossen, beißt der Hirt den Kopf der Natter ab und springt auf als ein Verwandelter.

Wir haben nichts, womit wir das vergleichen. Der Feld=

marschall Manteuffel hat einmal gesagt, das höchste Gefühl, dessen ein Mensch fähig sei, sei das ungeheure Verantwortlichkeitsgefühl des Feldherrn: in eine Sekunde das Schicksal von Tausenden immer wieder zusammengedrängt. Aber es geschieht bei dem Feldherrn einmal. Nun aber —

Immer wird es wiederkehren,
Immer steigen, immer sinken,
Sich verdüstern, sich verklären:
So hat Brama dies gewollt.

Was bedeutet gegen diese Vorstellung der unendlichsten Unendlichkeit auch nur die von der Ewigkeit der Höllenstrafen? Für die Phantasie schrumpft sie doch perspektivisch zusammen. Wir können uns den „Anfang sonder Ende“ nicht vorstellen; im Geheimen denkt man doch, die Ewigkeit werde nicht gar so lange dauern. Realisieren können wir die Vorstellung der Unendlichkeit nur in der Form der periodischen Wiederholung.

Oder — können wir auch das nicht? Mit voller Kraft wohl nur einen Augenblick lang. Und selbst wenn es uns gelingt — wird es die Wirkung tun, die Nietzsche voraussetzte?

Wir sahen: er selbst hat Bedenken. Er glaubt, den Menschen noch besonders einschärfen zu müssen, daß die Wiederkunft „im Augenblick“ da sein werde. Aber so tiefsinnig das Argument ist, zwischen der ersten und zweiten Existenz liege gar keine Zeit (ebenso hat Augustinus auf die Frage, was Gott in der Zeit vor der Schöpfung getan habe, geantwortet, vor der Schöpfung habe es gar keine Zeit gegeben) — es mag den Verstand überzeugen, die Phantasie niemals. Ist uns einmal der Zwang gegeben, uns in unendliche Zeiträume hineinzuversenken, so vermögen wir diese kaum gewonnene Vorstellung nicht gleich wieder zu opfern, um eine unendlich häufige Wiederkehr mit unendlich kleinen Zwischenräumen vorzustellen. Der Mensch hat keine Empfindung für etwas, was sich nach Jahrbillionen vollziehen mag. Unserem Vorstellungsvermögen, unserer Einfühlungskraft sind räumliche und zeitliche Schranken — und recht enge — gesetzt. Aller angeblichen „Ver-

nichtung des anthropozentrischen Standpunkts" durch Kopernikus zum Trotz wird mir immer eine Stecknadel, die mich in den kleinen Finger sticht, mehr wehe tun als der Untergang eines ganzen Sonnensystems draußen im Unendlichen. Kein lebender Mensch wird durch die Idee, seine jetzige Entscheidung sei zugleich eine Entscheidung für seinen Doppelgänger nach einem Weltenjahr von hunderttausend Jahren, ernstlich beeinflußt werden; die Überzeugung, daß er übermorgen an seiner Gesundheit oder seinem Vermögen davon einen Schaden spüren werde, hat ganz andere Kraft. Wir sind leider kaum geübt, auch nur ein Menschenalter zu übersehen; und wir sollten über die zu unendlicher gerader Linie erstreckte Biegung eines Weltenkreislaufes hinweg den winzigen Punkt unserer Wiederkehr wahrnehmen? „Wie ein Hund über die Rücken wimmelnder Schafherden wegblickt", so sollen wir über Äonen der Entwicklung wegschauen; es mag einem ekstatischen Moment gelingen — niemals einem Augenblick des praktischen Lebens. Und gerade doch für dies will Zarathustra sein Dogma. Gerade für dies hatte er sich selbst überredet; denn wir werden diesen Eindruck nicht ganz los: so wie andere Erkenntnisse hat er dies Dogma nie sich „einverleibt"; es blieb ein Rest von Glaubenwollen dabei.

Wer ein wenig auch nur von der Stimme der Seele zu hören vermag, wird in Glaubensbekenntnissen aller Art oft genug heraushören: dies glaubt der Bekenner wirklich; dies, um Ludwig Feuerbachs Wort anzuwenden, glaubt er zu glauben; dies aber will er nur glauben. In jeder Theologie stellen gewisse schwer faßliche Dogmen die Glaubenskraft auch des Willigen auf eine schwere Probe; oft genug hat da die Vorstellung nachgeholfen, dies oder jenes müsse geglaubt werden, weil sonst die Sittlichkeit Schaden litte oder das Gerechtigkeitsgefühl. Etwas von diesem Erzwingen des Glaubens vermeine ich bei der Lehre von der Ewigen Wiederkunft, diesem Zarathustrischen Gegenstück der strengen Prädestinationslehre, zu spüren. Trotz aller wissenschaftlichen Deduktion (die inzwischen übrigens auch von mathematischer Seite widerlegt scheint), fühlen wir uns nicht ganz überzeugt, — fühlt er sich nicht

ganz überzeugt. Um so härter besteht er auf der Lehre, wie jeder Religionsstifter und Reformator auf den unterscheidenden Merkmalen der seinigen. Wie die Polemik zwischen Protestanten und Reformierten über den Unterschieden der Abendmahlslehre alles Gemeinsame vergaß, so löst Nietzsche immer schärfer allen Zusammenhang mit verwandten Weltanschauungen, um sich in der geistigen Askese dieser Idee zu berauschen, wie ein Presbyterianer des siebzehnten Jahrhunderts in der der ihm und seinen Hörern wahrscheinlich bevorstehenden Höllenstrafen ...

Aber auf das Gemüt seiner Jünger würde Nietzsches Lehre von der Wiederkunft vermutlich ebensowenig die erwünschte Wirkung ausgeübt haben, wie jene blitzende und donnernde Höllenpredigt auf die Sittlichkeit der presbyterianischen Gemeinden; ja vielleicht noch weniger, weil die in Foltern geübte Zeit sich unendliche Höllenqualen immer noch eher ausmalen konnte als unsere von der Vorstellung einer beständig fortschreitenden Entwicklung erfüllte Generation sich eine beständige Kreisbewegung der Evolution vorzustellen vermag. Es ist recht charakteristisch, daß sogar höchst scharfsinnige Kritiker von dieser Idee der Evolution so erfüllt waren, daß sie deshalb in der ewigen Wiederkehr einen Widerspruch gegen die Lehre vom Übermenschen, ja deren Aufhebung zu sehen glaubten. Unsere ganze Evolutionsidee ist eben von der alten Fortschrittsvorstellung beherrscht, das heißt, wir vermögen „Entwicklung“ überhaupt nur als die Bewegung auf ein bestimmtes höheres Ziel hin zu denken. Um Nietzsches Auffassung ganz zu würdigen, müssen wir aber sogar von der uns selbstverständlich gewordenen Idee einmal absehen, daß „die Zeit“ nur *eine* Richtung hat, im Gegensatz zu den drei Dimensionen des Raums; denn die Kreisbewegung aller Dinge würde ja zu einer Art Rücklauf der Zeit führen. Sehen wir aber selbst davon ab, so ist doch klar, nicht nur theoretisch, sondern leider nur zu sehr auch empirisch, daß eine Entwicklung nicht notwendig eine stetige Bewegung zu einem höheren Ziel zu sein braucht; und die allzu einfache Idee des Fortschritts der Menschheit, wie sie nach den Vorstellungen

der Aufklärer Condorcet, Buckle, Haeckel und Ostwald formulieren, ist längst nur zu berechtigter Kritik unterworfen worden. Für Nietzsche, das muß immer wieder betont werden, liegt der Reiz in der Entwicklung selbst, da nur diese dem Willen zur Macht Raum gibt, und da dieser Wille zur Macht die letzte Realität ist, nicht aber irgendeine platonische oder christliche oder rationalistische Idee des Guten oder Schönen. Wir können deshalb aus seinem Sinn heraus ruhig die Paradoxie wagen: wenn wirklich der Übermensch die Stufe höchster Macht erlangt haben sollte, wenn alle seine Ideale tatsächlich erfüllt wären, wenn weiter ebendeshalb eine weitere Entwicklung in dem bisherigen Sinn, ein weiteres Streben in der bisherigen Richtung unmöglich wäre — so würde für diesen letzten und höchsten Menschen allerdings ein Sinken und sogar ein Sturz beglückender sein, als ein Verweilen auf der Höhe; denn nur durch ein Hinabgehen wäre neue Entwicklung, neue Betätigung des Willens zur Macht möglich. Die Kreisbewegung ist also ein Widerspruch zu dem Übermenschentum nur für oberflächliche Betrachtung; für genauere ist sie seine Folgerung und Ergänzung.

Gehen wir aber auf das Phantom eines solchen unendlichen Kreislaufes noch einen Augenblick ein, so ist auch das klar, daß selbst diese Vernichtung des Höhersteigens nur immer einmal in Jahrzehntausenden erfolgen würde, während in allen übrigen n — 1 Jahren tatsächlich das erwünschte Anwachsen der Macht möglich wäre. Die Bilanz, wenn denn schon gerechnet werden soll, stände also immer noch unendlich günstiger für die Menschheit als bei irgendeinem bisher geforderten Fortschritt. Mag man die Religion oder die Kultur, die politische Freiheit oder was sonst zur Seele der Entwicklung machen — in jedem Fall hat die Menschheit durch schwere Jahrhunderte religiösen oder kulturellen oder politischen Sinkens hindurch gemußt; so daß der Spott der Evolutionisten über die Selbstaufhebung von Zarathustras Lehre durch das von ihnen selbst vorzuweisende Maß von Stetigkeit schwerlich gerechtfertigt erscheint.

Aber in anderem Sinne nehmen gerade auch wir jene Behauptung wirklich an, daß die Wiederkunft des Gleichen den Über-

menschen widerlegt. Sie widerlegt ihn, meinen wir, nicht weil sie ihm widerspricht, sondern weil sie aus ihm hervorgeht. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr ist der Beweis, daß ihre Grundlage, die Lehre vom Übermenschen, unhaltbar ist — denn sie führt zu unhaltbaren Konsequenzen. Gerade wie der konsequente Fatalist, der sich von Ungeziefer auffressen läßt, die Lehre von der unbedingten Widerstandslosigkeit dem Bösen gegenüber widerlegt; oder wie die Folgerungen, die Fichte selbst (der eigentlich viel mehr Utopist war als Nietzsche, weil mit viel geringerer Psychologie) aus seinem Dogma von der unbedingten Wahrhaftigkeit zieht, den Fanatismus widerlegen, dem die notwendigste Notlüge ein Verbrechen gegen die Weltordnung ist. Die Schwäche von Nietzsches Übermenschen besteht in der ausschließlich auf Entwicklung gegebenen Richtung; und in dem Mythos von der ewigen Wiederkehr lebt diese Einseitigkeit des Allseitigkeitspropheten sich rücksichtslos aus. Die absolute Bestreitung aller Zwecke, die außerhalb der Betätigung des Machtwillens liegen, führt zu einer Gleichberechtigung aller Momente im Leben des Übermenschen, die in dem Bild des Kreises ihren besten Ausdruck findet, wo eben jeder Punkt der Peripherie dem andern unterschiedslos gleicht, wo es keine Eckpunkte wie beim Polyeder gibt und keine Brennpunkte wie bei der Ellipse.

Nicht also das läßt uns der Lehre widersprechen: daß bei ihr alle Anstrengung schließlich doch zwecklos sei. Der progressus ad infinitum, das Anhängen immer neuer Fragen an jede Antwort ist bei den Zwecken so bedenklich wie bei den Ursachen. „Die Menschheit lebt, um Gott immer schöner zu preisen." Und wenn sie nun das höchste Loblied gesungen hat? „Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit." Und wenn dies ganz erreicht ist? Eine höchste Stufe wird immer vorausgesetzt, nach deren Erreichung die Menschheit überflüssig wird. Außerdem — wer bürgt uns dafür, daß ein Ende mit Schrecken, sei es durch Feuer, sei es durch Eis — nicht schon vor dem Ziel all unser Streben zu einem zwecklosen Ringen macht? Hierin also hätten andere Morallehren und Teleologien vor Zarathustras System nichts vor-

aus. Denn jedes eine Ziel (und hier liegt unser schärfster Widerspruch) muß zur Verarmung auf dem Wege und zum Scheitern am Ende führen. Ich wüßte nicht, wie diese Gefahren anders zu vermeiden wären, als durch die Zielgebung unseres Humanitätszeitalters, wie sie klassisch Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" formuliert, wie sie Goethe immer anerkannt hat: Ausbau der individuellen Anlage unter steter Rücksicht auf die allgemeine Harmonie:

Gleich sei keiner dem andern, doch gleich sei jeder dem Höchsten!
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich.

Zwecklos wäre das Ringen im Sinne Zarathustras nur in dem Sinne, wie jedes Ringen der Menschheit nach einem einzelnen Ziel es sein muß; zwecklos wäre es so wenig wie irgend ein anderes, wenn man eben nicht auf das Ziel sieht, sondern auf den Ertrag der Arbeit selbst. Und bei der Kurzsichtigkeit unseres Auges haben wir kein Recht, irgendein Ideal, irgendeine Verkündigung lediglich darnach zu bewerten, was sie am Ende aller Dinge eingetragen haben wird. — Noch immer ist Zarathustras Lehre groß und kann sie fruchtbar sein, und mit so ziemlich allen, die den Menschen gepredigt wurden, hält sie den Vergleich aus. Aber — gegen Nietzsches Lehre ist sie eine Verengung und Verarmung. Die „Ewige Wiederkehr" bringt nicht ein, was die Formulierung zu fester Lehre gekostet hat, vielmehr: sie beweist nur, daß heimlich der Prophet selber eine Verringerung empfand. Der reiche Spender der „Morgenröte" hätte auch ohne dies neue „Schwergewicht" seine Jünger fesseln zu können geglaubt.

Was Nietzsches höchster Stolz war, das sollte seine größte Gefahr werden: die Lehre von dem einen Ziel der Menschheit.

„Tausend Ziele gab es bisher . . . es fehlt das eine Ziel. Noch hat die Menschheit kein Ziel." Dies Wort gesprochen zu haben, bleibt vielleicht Nietzsches größter Ruhm. Zersplitterung, Widerspruch, Einseitigkeit überall; und daraus lähmende Resignation. Da faßt er den großen Plan, die Menschheit zu organisieren; einheitliche Ordnungen für sie aufzustellen. Ein prachtvoller Gedanke,

geboren aus der Sehnsucht nach unserer Kinder glücklichem Land und aus dem Schmerz über so viel vergeudete Kraft. Eine große Stimmung erfüllt ihn; eine schöpferische Forderung ist ihm aufgegangen: die Überwindung des Pessimismus als sittliche Pflicht. Ähnliches hatte Schopenhauers Verehrer und Bekämpfer Eugen Dühring, hat später der Franzose Guyau gelehrt. Nicht mit Unrecht hatte L. von Golther in seiner posthumen Streitschrift gegen den modernen Pessimismus gemeint, auf dem Standpunkt des extremen Pessimismus sei vom sittlichen Idealismus keine Rede mehr, während Schopenhauer selbst diesen noch hatte verfechten können. Nietzsche will wirken, muß wirken, und er ist eine durchaus moralistische, sittliche Natur; und die Güte des Übermenschen ist sein Traum. Deshalb muß neue Hoffnung gegeben und geheiligt werden. Deshalb muß ein neues Ziel errichtet werden.

Aber Friedrich Nietzsche, der es so wunderbar verstand, in die Tiefe zu graben, hatte mehr und mehr verlernt, in die Breite zu gehen. Was lebt noch von seiner Freude an der großen, mächtigen, allseitigen Kultur der Hellenen? an der höfischen, aber doch vielseitigen Kultur der späten Franzosen? Oder vielmehr: noch lebt das alles in Nietzsche — die späteren Schriften werden es zeigen; aber der puritanische Prophet Zarathustra weiß wohl die Buntheit des Lebens zu preisen — nicht die der Menschheit. Ein Asket seines Ideals, läßt er keinen Raum für die Einseitigkeit des Forschers, für den Eigensinn des Künstlers, für die Enge des Staatsmanns — alle drängt er sie zusammen in den einen Übermenschen. Die Entwicklung ist sein Götze, Entwicklung als solche, Opferdienst vor dem unbedingten Willen zur Macht. Zarathustra wird zum Verräter an seinem Herrn, wie jede übertreibende Orthodoxie die Lehre ihres Herrn tatsächlich verleugnet, weil sie sie arm und eng macht. Friedrich Nietzsche sah eine neue Kultur vor sich in voller Blüte, neben der Philosophie eindringende Einzelforschung, entwickelte Kunst, zumal der Bühne und der Musik, feine Kultur der Geselligkeit; er sah den an der Landschaft wie an der Lektüre erfreuten Menschen, in dem der antike Begriff des otium, der edlen Muße, wieder auf-

gewacht war. — Wie wenig von der Kulturfreudigkeit des guten Europäers, von der Zeitfreude des Freigeists ist in dem Übermenschen lebendig geblieben! Nur der Grundbegriff blieb — der der Entwicklung, auch er noch fruchtbar genug; und fruchtbar auch im Schlummern: denn er machte es möglich, daß sich Nietzsche von Zarathustra zu dem Dogma der Ewigen Wiederkunft bekehren ließ!

Ein jeder Gedanke leidet Einbußen, wenn man ihn verwirklichen will — verwirklichen nicht nur durch die Tat, auch schon bloß durch die Darstellung. Der künstlerisch vollendeten Durchführung seines Zarathustras-Gedankens hat Nietzsche inhaltliche Opfer bringen müssen. Diesem starr auf ein Ziel gerichteten Propheten kommt die Vereinseitigung (um ein Wort in Nietzsches Art zu bilden) zu; nicht Nietzsches eigener Humanität. Oder vielmehr: aus dem einen Ziel, eine neue Kultur voll Fülle und Kraft zu schaffen, ist im Mund des Symbols das eine Ziel geworden, einen neuen Menschen voll Fülle und Kraft zu schaffen — aber einen nur, mag er auch in Hunderttausenden von Exemplaren sein. Uns aber gilt Friedrich Nietzsche noch mehr als Zarathustra; und seine Ideale und Tendenzen soll uns der zeitlose Prophet nicht verdrängen oder verdunkeln!

Was aber gab den eigenen Zeitgenossen Zarathustra, was Friedrich Nietzsche?

Wir lesen in seinen Aufzeichnungen zum „Zarathustra" das erschütterndste Zeugnis: „Nach einem solchen Ausrufe aus innerster Seele keinen Laut zur Antwort zu hören, das ist ein furchtbares Erlebnis, an dem der zäheste Mensch zugrunde gehen kann: es hat mich aus allen Banden mit lebendigen Menschen herausgehoben." Auch in diesem Sinn ist das tiefe Wort wahr: incipit tragoediea. Er hatte sich zu hoch gewagt, um noch mit seinem Ruf im Tal gehört werden zu können — wie Gerhard Hauptmanns Glockengießer; aber der Prophet war Mensch geblieben, tief fühlender, liebender Mensch — und niemand hörte auch nur dieses Menschen Stimme. Er war aus der selbstgewählten Einsamkeit getreten — und er fühlte, wie furchtbarer und kälter neue „sieben Einsamkeiten" sich um ihn ausbreiteten. . . .

4. Paralipomena zum „Zarathustra".

Da der „Zarathustra" unter dem Hochdruck einer mehrmals einsetzenden, dann aber mächtig anhaltenden Inspiration (wie immer man das Wort verstehen mag) zustande kam, haben die Papiere, die als „Unveröffentlichtes aus der Zeit des Zarathustra" gedruckt worden sind, einen etwas anderen Charakter als die „Paralipomena" der übrigen Werke. Zum Teil sind es ältere Entwürfe, Pläne, Teilausführungen; zum Teil auch Randbemerkungen: „als ich den Übermenschen schuf" — oder Erinnerungen: „Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte. Um dieses Augenblickes willen ertrage ich die Wiederkunft." ... Ausgeschiedenes findet sich reichlicher nur zum vierten Teil. Dieser war, wie wir sahen, erst nur als einer von mehreren (drei) weiteren Teilen gedacht; aber seine Grundidee, die der „Versuchungen Zarathustra", reicht weit zurück, und einzelne Bilder, wie die beiden Könige mit dem Esel, gehören sogar zu dem ältesten Bestand der Zarathustra-Aufzeichnungen. Die „Versuchungen" decken sich aber zum Teil auch mit denen, die als Schwächezustände des Propheten in die drei ersten Teile eingearbeitet sind. Aufgezählt werden: „die spöttische Skepsis und Selbstzersetzung": ‚was könntest du denn „schaffen"!' ...; dann Einwände wie: „Gesteh es doch ein, was dieser Wille zum Schaffen ist — Herrschsucht, welche sich nicht auf dem nächsten Werk befriedigen kann. ... Und warum denn diese Wahrheit reden! Selbst wenn du glauben dürftest, daß es die Wahrheit ist! Es gibt ja keine Verbindlichkeit mehr für dich! Keine ‚Pflicht zur Wahrheit'! ... Du entkräftest die Tugend und machst sie weniger gelobt, also weniger begehrt. Du selber raubst der Menschheit die Kraft, mit der sie nach dem Ziele laufen könnte!" Man sieht — starke Einwände, die gegen ihn erhoben worden sind, hat vorher schon er selbst „überwunden".

Im einzelnen geht die Vorgeschichte des „Zarathustra" aus der Ausgabe dieser Paralipomena nicht mit völliger Deutlichkeit hervor. In der Hauptsache verstehe ich sie so: Nietzsche dachte den „Zarathustra", der ihn „überfallen" hatte, erst zum Helden eines Dramas

zu machen; dann eines erzählenden Gedichts von pseudohistorischem Charakter; endlich des dramatisch-didaktischen Epos, das wir besitzen. Jenes erzählende Gedicht sollte „Mittag und Ewigkeit; Fingerzeige zu einem neuen Leben" heißen und beginnen: „Zarathustra, geboren am See Urmi, verließ im dreißigsten Jahre seine Heimat, ging in die Provinz Aria und verfaßte in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta." Wie ist das dann dramatisch-anschaulich stilisiert worden: „Als Zarathustra dreißig Jahre alt war, verließ er seine Heimat und den See seiner Heimat und ging in das Gebirge. Hier genoß er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz — und eines Morgens stand er mit der Morgenröte auf, trat vor die Sonne hin, und sprach zu ihr also: . . ." Alles rein Stoffliche ist überwunden, ist in die Anschauung aufgegangen. Nietzsche hat in diesen Entwürfen allein fast den ganzen ungeheuern Weg zurückgelegt, der von den antikisch oder orientalisch aufgeputzten oder auch „zeitgenössisch" kostümierten prosaischen Lehrgedichten der Philosophen unserer Restaurationsepoche eben zum „Zarathustra", wie er uns vorliegt, geführt hat. Fries' „Julius und Evagoras" ist ein trivialer Roman in inhaltsvollen Kathedervorträgen und selbst Günthers originelles „Gastmahl des Peregrin" mischt Jean Paulischen Humor unorganisch mit scholastischen Auseinandersetzungen — erst Nietzsche hat wieder philosophische Gedanken als Künstler in Bewegung gesetzt.

Aber auch nachdem der große Wurf gelungen und die einzig dem Stoff angemessene Form gefunden war — lebende Bilder aus dem Wirken des Propheten, von seinen Lehrvorträgen unterbrochen, wie die Szenenbilder der attischen Tragödie von den Chorgesängen — drohte dem Kunstwerk noch eine Gefahr, die, wie wir sahen, wirklich nicht ganz überwunden wurde. Nietzsche „betrachtet das Buch ‚Also sprach Zarathustra' (in seinen drei Teilen) als abgeschlossen und plant ein neues, daran anschließendes Werk" von drei oder mehr Teilen. Es sollte insbesondere die Versuchungen, die äußern Kämpfe (mit einem König als Hüter der alten Ordnung)

und den Tod enthalten. So wäre durch ein Übermaß epischer Handlung der geistig gehobene Charakter der Dichtung vernichtet worden; ja selbst als Epos hätte das Gesamtwerk gelitten, wie so viele zweiteilige epische Dichtungen. Schon in dem ausgeführten Vierten Teil vermochten wir nur eine Schädigung der Gesamt-anlage und des Gesamteindrucks zu sehen.

Die Einheitlichkeit der Grundidee findet ihren vollkommenen Ausdruck nur in einem langsam und fast unmerklich fortschreitenden Epos, das uns in drei Teilen die neue Kirche leidend, kämpfend, triumphierend sehen läßt. Dieser majestätischen Veranschaulichung des Kampfes und Sieges einer Idee konnte eine Reihe von zara-thustrischen Geschichtsbildern nicht gleichkommen, die den Propheten auf das Niveau eines beliebigen oft auftretenden Wundertäters herabgedrückt hätte; aber noch weniger eine Folge dramatisch be-wegter Akte, die die Überwindung ins Äußerliche verlegt, die Ent-wicklung in sichtbare Handlung verwandelt hätte — die Klippe aller Jesus- und Buddha-Dramen. Die Entwicklung des Zarathustra-Epos zeigt den großen Künstler in Nietzsche auf der Höhe. Die dramatischen Entwürfe dagegen, so interessant sie sind, bleiben ganz in jenem Durcheinander innerer Fortschritte und äußerer Effekte stecken. Kein Drama wäre weniger dionysisch ausgefallen als dies, und kein Werk Nietzsches unselbständiger; denn es steht ganz unter dem Einfluß von Hölderlins „Empedokles“, den Nietzsche dann siegreich überwunden hat. Der Prophet, den eine geschlossene An-hängerschaft von dem Volk scheidet; der Wechsel von Verehrung und Anfeindung; die äußere Not der (von der Pest befallenen) Stadt — dies alles bringt uns eine Gestalt zu nah, die in mythischen Umrissen vor einem uns eben malerisch angedeuteten Hintergrund stehen soll. Viel zu stark ist auch Zarathustras schlimmste Gefahr hervorgehoben: daß er „zu wenig hart“ ist. Das Mitleid als tragische Schuld — gewiß ein tiefer und auch dra-matisch fruchtbarer Gedanke, der aber den Propheten zu stark in-dividualisiert, wenn er für sein ganzes Schicksal entscheidend wird. Ähnliches gilt von andern dramatischen Konzeptionen: wenn Zara-

thustra, wie Immermanns Zauberer im „Merlin“, zugleich am höchsten Glück und am tiefsten Herzeleid stirbt; oder wenn den Sterbenden die Kinder umgeben.

Dies aber führt auf einen beachtenswerten Punkt. Der Schüler Wagners verleugnet sich nicht im Arrangieren von Szenenbildern, im Einlegen musikalischer Effekte. Die Könige, die den Esel führen; der Bund der Opfernden am Grabe; eine Nacht wie am Rialto; und andererseits „großer Trompeten-Herolds-Lärm“; Trommeln; ein Kinderchor; oder, beides vereinigend, Gewitter am Himmel mit Blitz und Donner. — Auch die starke Durchführung eines Refrains erinnert an Wagners Leitmotive; freilich hat bei diesem selbst Thomas Mann die Leitmotive neuerdings mit vollem Recht als ein episches und nicht dramatisches Kunstmittel bezeichnet.

Aber wie viel greller wird alles auf der Bühne! Daß Gott tot ist, bildet die Voraussetzung des Zarathustra-Epos; es wird dort gleichsam beiläufig mitgeteilt. Hier aber muß Zarathustra erklären: „Gott ist tot, dies ist die Ursache der größten Gefahr.“ — Oder wenn der Prophet seine „große kosmische Rede“ hält: „Ich bin die Grausamkeit“, „ich bin die List“ — so wirkt dies vor Zuhörern, die gleich ihm erdichtet sind, menschlich-unbescheiden, während aus der mythologischen Wolke der nur geahnte Prophet solches wohl offenbaren mag. — Und dann wieder versagt die dramatische Anschaulichkeit: wie soll es dargestellt werden, daß der sterbende Zarathustra die Erde umarmt hält?

Die größere Deutlichkeit bringt freilich auch manches, was für unser Verständnis förderlich ist: der Dramatiker scheint mehr als der Epiker eigentlicher Modelle bedürftig; so hören wir denn etwa, daß unter den „höheren Menschen“, die Zarathustra überwindet, ausdrücklich Eugen Dühring auftreten sollte. Oder es wird unmittelbar besagt, daß „der Übermensch“ als Gattung zu denken ist: „die große Weihung des neuen Arzt-Priester-Lehrer-Wesens, welches dem Übermenschen vorangeht“; also die Oligarchen des Geistes als Erzieher zum neuen Menschen — wogegen doch in späteren Sentenzen auch wieder nur von einzelnen Übermenschen

die Rede ist. — Besonders aber werden Fragen, die das mythologische Epos gerade wegen ihres prosaisch bestimmten Beigeschmackes der Erörterung späterer Zeiten überließ, hier ausführlich behandelt. Wir erfahren von der Organisation der neuen Gesellschaft, die in drei Klassen zerfällt: die Befehlenden: „Mächtige, welche nicht lieben, es sei denn die Bilder, nach denen sie schaffen; die Vollen, Vielfachen, Unbedingten, welche das Vorhandene überwinden —; dann die Gehorsamen, die Freigelassenen, deren Glück Liebe und Verehrung ist; endlich die Sklaven, für die gearbeitet wird. Diese Dreiteilung dürfen wir nicht (mit Claire Richter) auch für das fertige „System“ Zarathustras voraussetzen, bei dem gewiß an eine völlige „Überwindung“ des Herdenmenschen zu denken ist; aber wir haben hier eine bedeutsame Vorstufe. Oder es wird die neue Rangordnung, die sonst nur durch ihren Gipfelpunkt (den schaffenden Philosophen) angedeutet war, mit einiger Ausführlichkeit vor uns ausgebreitet. Begriffe wie der der Vornehmheit sollten dem Volk erklärt werden; denn an die Stelle der Rangordnung der Stände muß endlich die der Individuen treten.

Vielleicht war es aber gerade dies Bedürfnis nach breiterem Vortrag, das von dem dramatischen Plan zu dem epischen führte. Auch die Notwendigkeit, gewissen Entwicklungen mehr Zeit zu lassen, mußte dahin führen: die „Ansätze der Differenzierung“, der Ausbildung neuer Menschen waren im Rahmen des Dramas schwer vorzuführen, wenngleich Goethe in der „Pandora“ oder Hebbel im „Moloch“ solche kultur-historischen Riesenschritte in den Bühnenraum zu bannen versuchten. Und dann wuchs aus der Erzählung von Zarathustra seine episch-dramatische Vergegenwärtigung hervor.

So ist wenig unter den verworfenen Bausteinen, was wir in den fertigen Palast eingebaut wünschten. Vielleicht die schöne stürmische „Rosen-Rede“ im Stil des dritten Teils; aber gewiß nicht den „großen Rundgesang“ der Gestalten des vierten. Und das viele Wertvolle der unverwerteten Aufzeichnungen hat doch durchweg mehr inhaltliche als künstlerische Bedeutung: die Er-

schöpfung am Hauptwerk macht die Nebenleistungen hier matter als in anderen Perioden.

Zu mangelhaft durchgebildet ist z. B. jene biographisch wichtige Erzählung, wie dem frommen Knaben der Begriff Gottvater verloren geht — biograpisch wichtig trotz unzweifelhafter Vordatierung späterer Ergebnisse von Nietzsches religiösem Denken und Empfinden. Natürlich fehlt es an einzelnen kühnen Schönheiten nicht: „Da sitze ich nun mit meiner Weisheit — die Welt still wie ein Garten, die Luft müde von vielen Wohlgerüchen", oder: ·„dein Lachen spanntest du aus über Nacht und Hölle und Nebel-Abgrund." Aber wie bedenklich wird jenes Symbol des „Tanzens", das schon in dem fertigen Epos allzu häufig verwandt scheint, übertrieben: „Zarathustra der Tänzer, Zarathustra der Leichte, der mit den Flügeln winkt ..." Wahrlich, wie alle großen Stilisten war auch Nietzsche ein Meister in der schweren Kunst des Streichens!

Aber auch jene Aufzeichnungen, die die vier Teile mehr umgeben und umfließen, als daß sie selbst zu ihnen gehörten, bieten weniger Wichtiges als die „Moränen" seiner anderen gewaltigen Gletscher.

Hauptthemata sind naturgemäß Typus und Begriffe aus Zarathustras Bereich. Nietzsche prüft sich selbst, wenn er untersucht, wie der „Liebhaber der Erkenntnis" aussieht; er prüft Zarathustra, wenn er den „Schaffenden" darstellt; er prüft seine eigene Entwicklung, wenn er dem Begriff des „Ich" nachgeht. Er gibt Anmerkungen zu Zarathustras Evangelium in seinen Worten über den Übermenschen und die ewige Wiederkehr; er vertieft den Gegensatz zu den herrschenden Religionen, indem er diesen Begriff „Religion" selbst von seinem Standpunkt aus beurteilt, indem er die „Tugend" im Sinne der herkömmlichen Moral ablehnt und den Begriff der „Siege" wiederum, wie schon in seinen Baseler Anfängen, im außermoralischen Sinn erörtert. Daneben drängen sich Klagen und Seufzer hervor, die aus dem stolzen Buch verbannt sind: „Nun lebt keiner mehr, der mich liebt; wie sollte ich noch das Leben lieben!" „Warum so abseits? — Ich finde nie-

manden mehr, dem ich gehorchen könnte, und niemanden auch, dem ich befehlen möchte." Er wirft Fragen an sich selbst auf: „Liebe ich die Musik? Ich weiß es nicht: auch hasse ich sie zu oft. Doch liebt mich die Musik, und sobald jemand mich verläßt, springt sie herzu und will geliebt sein." Oder noch schärfer eindringend: „Liebe ich die Menschen? Liebe ich mich? Aber sie gehören zu meinem Vorhaben, gleich mir." Er interpretiert seine tiefsten Geheimnisse: „Freund, alles, was du liebst, hat dich enttäuscht: die Enttäuschung wurde endlich deine Gewohnheit: und deine letzte Liebe, die du ‚Liebe zur Wahrheit' nennst, ist vielleicht eben die Liebe zur — Enttäuschung." Zur Enttäuschung, die eben neuen Kampf und neuen Sieg ermöglicht! Aber wiederum auf jene Frage, ob er die Menschen liebe, antwortet er, unwillkürlich, selbst: „Zwei Wege gibt es, vom Leid euch zu erlösen: den schnellen Tod und die lange Liebe." Und ebenso auf jeden Satz von der „Liebe der Enttäuschung" mit einem andern, der die Festigkeit seiner jetzigen Überzeugung ausspricht: „Ich erkläre euch eure Tugenden aus dem Zukünftigen." Und seine Sehnsucht nach dem Ideal verrät das Gleichnis: „Ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne, was er uns auch sagen möge". . . Er malt sich den Übergang in die neue Zeit ausführlicher aus, als er je sonst getan. Er erzählt von seinen größten Taten: „Ich konnte nichts entbehren, als ich den Übermenschen schuf. Alles, euer Böses und Falsches, eure Siege und Unwissenheit — alles ist in seinem Samen." Er erläutert den Ursprung des Gedankens von der Ewigen Wiederkehr: „Ein unendlicher Prozeß kann gar nicht anders gedacht werden als periodisch." Wir erörterten dies schon: jede gerade Linie verschwimmt uns in ihrem Lauf; in der Kreislinie kann das Auge sich ohne Ende ergehen. Und so kehrt, eigentümlich gewandt, die Lehre seines alten Lieblings Heraklit wieder, doch der ewige Wechsel zur ewigen Gleichheit erstarrend: „Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse. Der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die Gleichen." Und

seine gewisse Entwicklung vom „Unzeitgemäßen“ der Wagnerperiode zu Zarathustras Zeitlosigkeit faßt das Wort zusammen: „Als Schaffender hebst du über dich hinweg — Du hörst auf, dein Zeitgenosse zu sein!

Oder man lese Sätze wie die: „Knirschend schlage ich an das Ufer eurer Flachheit, knirschend wie eine wilde Woge, wenn sie widerwillig in den Sand beißt.“ — „Wie ist es möglich, sich mitzuteilen? Wie kann man gehört werden? Wann komme ich aus der Höhle ins Freie? Ich bin der Versteckteste aller Versteckten.“ Versteht man, daß er sich Zarathustra erdichten mußte — und seine Erfolge? „Er ist einsam und sah nichts als seine Gedanken: was Wunder, daß er oft gegen sie zärtlich und neckisch ist und sie an den Ohren zupft! — Aber ihr Plumpen sagt, er sei ein Skeptiker.“ Kann die grausame Gedankenliebe des „Don Juan der Erkenntnis“ zarter und tiefer begriffen und ironisiert werden? Und wie dicht an der Selbsterkenntnis des Zarathustradichters steht auch dieser Spruch: „Wenn Skepsis und Sehnsucht sich begatten, entsteht die Mystik“...

So ist er auch hier „der Mensch mit seinem Widerspruch“, und muß es sein. „Vieles erleben, vieles Vergangene dabei miterleben, vieles eigene und fremde Erleben als Einheit erleben: das macht die höchsten Menschen; ich nenne sie ‚Summen‘.“ Ein geistreiches Wortspiel (mit lateinisch ‚summus‘ und ‚summa‘) — und eine erschöpfende psychologische Beobachtung! Und wie tief hinab reicht bei spielendem Ausdruck in der Mitte der Ausführungen über den Inbegriff das Sätzchen: „Ich und Mich sind immer zwei verschiedene Personen!“

Der sonst erotische und sexuelle Bilder ziemlich selten gebraucht, kommt jetzt aus der Fülle seiner guten Hoffnung wiederholt zu derselben Metapher: „In allem Verkehr von Menschen dreht es sich *nur* um Schwangerschaft.“ „Schwanger geht die Menschheit, wunderlich sind ihre Schmerzen“: sie will, wie Hebbel so oft verkündet, einen neuen Gott gebären.

Er ahnt die Gebärden seiner künftigen Feinde: „Die moralische

Entrüstung ist die perfideste Art der Rache." Er versteht, weshalb sie ihn nicht verstehen: „Die beste Maske, die wir tragen, ist unser eigenes Gesicht." Er durchschaut die Brutalität unter der Oberfläche der Bildung: „Kultur ist nur ein dünnes Apfelhäutchen über einem glühenden Chaos." Und er fühlt, wie ihm seine Zeit entrinnt und malt es mit grandiosem, mythologischem Bild: „Diese zwei Weibspersonen, Vergangenheit und Zukunft, machen jetzt einen solchen Lärm, daß die Gegenwart vor ihnen davonläuft". . . Aber durch alle Beängstigung hindurch, bleibt er tapfer; und wie der Mystiker Angelus Silesius sich selber predigte: „Mensch, werde wesentlich!" so er: „Werde notwendig! werde hell, werde schön! werde heil!" Was alles nur heißt: werde die Brücke zum Übermenschen. Denn „das einzige Glück liegt im Schaffen: ihr alle sollt mitschaffen und in jeder Handlung noch dies Glück haben". Und dies Schaffen ist möglich — daran zweifelt er keinen Augenblick: „der Mensch ist etwas Flüssiges und Bildsames — man kann aus ihm machen, was man will". Er haßt die „bloß Genießenden" — gegen sie soll man Kriege führen in der neuen Welt! aber wer im Schaffen genießt, ist sein Bruder —

wer befehlen will,
Muß im Befehlen Seligkeit empfinden. —

Nietzsches Zarathustra-Epos führt uns den Propheten vor, wenn er aus der grüblerischen Einsamkeit heraus vor das Volk oder doch vor seine Jünger tritt, um zu predigen, es ist das Verdienst dieser Aufzeichnungen, daß sie uns Zarathustra in der Einsamkeit zeigen!

XV.

Jenseits von Gut und Böse.

1. Das Buch.

Die Formel „Jenseits von Gut und Böse" begegnet, so viel ich sehe, zum ersten Mal in dem der „Fröhlichen Wissenschaft" angehängten Gedicht „Sils-Maria". Es lautet:

Hier saß ich, wartend, wartend — doch auf nichts,
Jenseits von Gut und Böse, doch des Lichts
Genießend, bald des Schattens, ganz nur Spiel,
Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel.

Da plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei —
— Und Zarathustra ging an mir vorbei. . .

Es ist „in einem der Sommer 1881, 1883 oder 1884" entstanden; der ungewöhnliche Anruf „Freundin" könnte vielleicht zu genauerer Datierung helfen.

Man beachte wohl: der Ausdruck ist hier ganz individuell gebraucht. Nietzsche hat über „Gut und Böse" gegrübelt — diese Formel ist natürlich in seinen Schriften schon viel früher häufig, zumal im ersten Band von „Menschliches Allzumenschliches". Nun aber ist einer jener seligen Augenblicke, den die Mystiker als den der „Vergottung" bezeichnen, und in dem die Seele, alle Gegensätze der Zeitlichkeit überwindend, in den einen ungeteilten Urgrund der Dinge zurückkehrt — zu Gott, sagen die jüdischen, christlichen, islamitischen Mystiker, ins Nirwana, könnte der Buddhist sagen. Die katholische Religionspsychologie bezeichnet diesen Zustand als den dritten Grad der mystischen Vereinigung und der Jesuit Poulain gibt in dem durch den Reichtum empirischer Beobachtungen für alle Religionsforscher wichtigen Werk „die Fülle der Gnaden" als

sein besonderes Kennzeichen das Erschauen des himmlischen Lichts an, das dann zu einem Geblendetsein und zum Erblicken der „großen Finsternis“ führt — gerade wie Nietzsche Licht und Schatten genießt. Alle Unterschiede sind aufgehoben; die Seele, ohne eigene Regung, ohne Verlangen ist „ganz See“; die Tätigkeit des Verstandes ist ausgelöscht und die Zeit selbst, ohne den Zeitmesser der Entfernung oder Nähe zu einem bestimmten Ziel, ist ein Punkt geworden: „ganz Mittag“. Vergessen wir hier auch den „großen Mittag“ schon der ersten Zarathustra-Entwürfe nicht!

Und in dieser Stimmung mystischer Versenkung erschaut Nietzsche die Gestalt Zarathustras wie Maria von Escobar die der Dreieinigkeit sah. . . .

„Jenseits von Gut und Böse“ ist also zunächst ganz wörtlich, geradezu lokal zu verstehen: unten ist Gut und Böse, aber jenseits der Bergeshöhe ist des Propheten Sitz.

Wenn aber der glückliche Ausdruck bald dem, der ihn geprägt hatte, selbst zur Metapher wurde, mag noch die Erinnerung an das fast berühmteste Wort Pascals mitgewirkt haben; wen hat Nietzsche in diesen Jahren eifriger studiert als diesen „ersten aller Christen“? Und in seinem Zweifel an menschlicher Gerechtigkeit hatte Pascal gerufen: „Wahrheit diesseits der Pyrenäen, jenseits — Irrtum.“ Auch hier die unmittelbare lokale Bedeutung, auch hier die scharfe Antithese der Begriffe.

Und so finden wir schon im dritten Teil des „Zarathustra“, unmittelbar nach jenem Gedicht (1883—84) die formelhafte Verwendung: „Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse; Gut und Böse selber aber sind nur Zwischenschatten. . .“ Oder vielmehr: auch hier ist noch Anschauung, aber zeitliches Jenseits statt des örtlichen. Am Born der Ewigkeit, in der Zeit vor aller Zeit, eh es noch die menschliche Einsetzung von Gut und Böse gab, die selbst wieder einst schwinden wird wie ein Schatten des Mittags. . . .

Und schon spielt er selbst in dem Hauptstück des gleichen Teils, „von alten und neuen Tafeln“, mit dem Wort und schildert, wie

„Gut“ und „Böse“ mit allen andern Geländern und Stegen ins Wasser gefallen sind, also daß niemand sich mehr an sie „halten“ kann und daß man über sie hinweg durch den Fluß schreiten muß. Wer das aber tut, stellt sich „jenseits von Gut und Böse“. Und so besagt er in den Sprüchen, die den „Zarathustra“ begleiten, von sich selbst: „Ich lache über all euer ‚Gut und Schlecht‘. Jenseits von ‚Gut und Schlecht‘ tönt mein Gelächter“. Und schon eine Spruchsammlung von 1882 hat den Titel: „Jenseits von gut und böse. Sentenzenbuch.“

Eine entscheidende Formel war gefunden. Man beachte nur zunächst einmal die kleinen äußerlichen tastenden Versuche.

Gleich in der Ekstase des Gedichts war das Rechte gefunden: „Gut“ und „Böse“ wie die Eigennamen zweier Kinder, die er hinter sich gelassen hat. Aber der Buddhist verwischt die poetisch-mythologische Stilisierung: „Jenseits von gut und böse“, mit kleinen Anfangbuchstaben, heißt eben nur: außerhalb des Bannkreises der beiden moralischen Hauptbegriffe; der poetische Nebensinn fehlt. Oder „Jenseits von Gut und Schlecht“ — wie läßt diese Fassung den nachhallenden Wortklang der andern vermissen!

Man schelte diese Bemerkungen nicht kleinlich. Nicht bloß die Kulturhistoriker sind neuerdings auf die Wichtigkeit aufmerksam geworden, die die Geschichte (und Vorgeschichte) der Schlagworte beanspruchen darf; auch Philosophen und Theologen erkennen immer mehr die relative Wahrheit jener Anschauung, die Fritz Mauthner nur allzu absolut ausspricht: daß Geistesgeschichte Sprachgeschichte, Wortgeschichte ist.

Und nirgends ist die genaue Erörterung der Schlagworte notwendiger als bei Nietzsche, von dem nur zu viele Kritiker überhaupt nur diese kennen — und diese eben nur als Worte, in die sie dann hineinlegen, was ihnen beliebt.

Deshalb ist dies vor allem noch einmal zu betonen: die Formel bedeutet nicht, bedeutete nie und konnte nie bedeuten, daß der Gegensatz von Gut und Böse für Jemanden alle Bedeutung verlieren kann, der noch in der Mitte des Machtbereichs dieser Begriffe

steht. So stellen sich die seine Meinung vor, die sie, nicht immer ganz unbewußt, entstellen. Es wäre also etwa an einen Krieg zwischen Spanien und Frankreich zu denken; und nun würde einem Bürger eines dieser Länder das Recht zugesprochen, nach Belieben bald für das eine Volk Partei zu nehmen, bald für das andere; denn, um mit einem andern historischen Schlagwort nochmals an jenes Pascals zu erinnern, „es gibt keine Pyrenäen mehr". — So aber ist das selbstverständlich nicht gemeint. Sondern, wenn der Zarathustra der dramatischen Entwürfe sich das Feldgeschrei der Assassence aneignet: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt", so heißt das eben: wie jede von uns erkannte „Wahrheit", hat jede von uns gesetzte Moral nur vorläufige Gültigkeit. Es läßt sich ein höherer Punkt erreichen, von dem aus gesehen jene Wahrheiten und Moralanschauungen ihre Gültigkeit verlieren. Dies ist nichts weniger als eine unerhörte Lehre, und sollte es das für den Theologen am wenigsten sein; denn alle Ekstatiker haben einen Zustand der Gnade anerkannt, für den alle irdischen Unterschiede ausgelöscht werden. Nur will Nietzsche aus diesem psychologischen Ausnahmezustand eine feste Erkenntnislage machen; aber auch er denkt selbstverständlich an ein Recht zu jener Negation der herkömmlichen Moralsatzungen nur für den, der sie geistig überwunden hat — für den es, um zu jenem Gleichnis zurückzukehren, kein Spanien und kein Frankreich mehr gibt und überhaupt keinerlei Staatsbürgertum.

Es geht also keineswegs an, Nietzsches Standpunkt und Lehre „unerhört" zu schelten, denn das heißt, sie einfach damit abzutun, daß man eine von ihnen verworfene Position ohne alle Prüfung für die einzig berechtigte erklärt. Dagegen ist es natürlich in der Ordnung, diesen „immoralischen", „außermoralischen" Standpunkt zu prüfen, und die Auffassung, daß unsere moralische Scheidung von Gut und Böse eine endgültige sei, kann mit bessern Gründen verteidigt werden als mit „moralischer Entrüstung" über die andere Meinung. Hat doch schon Grillparzer, der auch hier stehen bleiben wollte, „wo Goethe und Schiller stand", den Neueren zugerufen:

Sie übersehen in trunkenem Mut
Die wahren Begriffe: Bös und Gut!

Was Nietzsche meint, und wie er seine Auffassung begründet, das braucht uns ja nicht das Schlagwort allein zu lehren: ist doch das ganze mit ihm benannte Buch zur Stelle!

Hier ist nun zunächst auszusprechen, daß das Werk von früheren Nietzsches eben durch seine Zugehörigkeit zu der dritten Periode wesentlich unterschieden ist. Darin liegt zunächst ein allgemeines Entwicklungsmerkmal. Wohl hat man sagen dürfen: „Genie ist Entwicklungsfähigkeit"; aber unbegrenzt ist diese Fähigkeit natürlich auch bei den bedeutendsten Genies nicht. Man hat geglaubt, feststellen zu können, daß etwa mit dem dreißigsten Jahr die Gedankenwelt eines Mannes im wesentlichen abgeschlossen ist, und ungefähr mit dem vierzigsten auch der Kreis seiner Anschauungen; so daß also die für seine gesamte geistige Struktur wesentlichen Faktoren mit dem ersten dieser beiden Stufenjahre fest geworden sind und auch seine Stellung zu den Hauptproblemen im einzelnen seit dem zweiten bestimmt bleibt. Im großen und ganzen trifft das selbst für denjenigen Geist zu, dem wir die größte Tiefe und erst recht den weitesten Umfang zuzusprechen pflegen: nach den ersten Weimarer Jahren ist Goethes Gedankenwelt, nach der Heimkehr aus Italien sein Anschauungsvorrat in der Hauptsache abgeschlossen und fast ein halbes Jahrhundert war ihm noch für die ruhige und völlige Entfaltung dieses unendlichen Reichtums gestattet, ohne daß eine wesentliche Vermehrung desselben von innen oder außen eingetreten wäre. — Auch Nietzsche vertritt in der Vorrede zu seiner nächsten Schrift, der „Genealogie der Moral", den Standpunkt, daß seit dem „Menschlichen, Allzumenschlichen" seine Gedanken im wesentlichen sich nur folgerichtig weiter entfaltet hätten; und das jedenfalls mit so viel Recht, daß einige Verwunderung über die unaufhörlich wiederkehrende Behauptung von seinen „beständigen Selbstwidersprüchen" und seinem „geistigen Zickzackkurs" berechtigt sein dürfte. Aber auch die Verbindungslinien, die so zu sagen aus dieser festen Zitadelle seiner geistigen Welt zu allen wichtigen Einzel-

problemen gezogen sind, liegen nunmehr fertig da; über Religion und Philosophie, Staat und Kunst, Ehe und Freundschaft, Pflicht und Recht darf der Leser seiner früheren Werke eigentlich neue Aufschlüsse nicht mehr erwarten. Schon der „Zarathustra“ bedeutete einen Ruhepunkt, der in gewisser Hinsicht ein Abschluß wurde: er ist unzweifelhaft der Höhepunkt von Nietzsches künstlerischer Gestaltungskraft. Auch seine stilistischen Mittel sind auf der Höhe: die Meisterschaft des Aphorismus, die Virtuosität der Pointe, die Gewandtheit im Wechsel der Ausdrucksformen, die Sicherheit der Sprachbeherrschung überhaupt; mehr noch: die Kunst, das Buch zu einem organischen Ganzen zu schaffen. Nur etwa in der kunstreichen Verknüpfung der einzelnen Abschnitte zeigt sich in „Jenseits von Gut und Böse“ etwas Neues: eine gewisse Verknüpfung durch Schlagworte, die am Ende und Anfang zweier Aphorismen anklingen — „Verzahnungen“, wie der gealterte Goethe ähnliche technische Kunstgriffe im Roman nannte. Aber selbst dies bedeutet bei Goethe wie bei Nietzsche doch auch schon ein gewisses Ermatten der unmittelbaren, organischen Verknüpfung und Entfaltung, einen Ersatz natürlicher Verbindungsmittel durch künstlerische. — Der Stilist Nietzsche wie der Denker Nietzsche sind noch auf der Höhe — das bleiben beide bis zur „Götzendämmerung“, deren Titel mit tragischer Ironie das Zusammenbrechen seiner eigenen neugeschaffenen Welt mitbedeutet —; aber was für den Menschen Nietzsche sonst vor allem bezeichnend war: das unaufhörliche Steigen und Steigern, das ist zu Ende; das begeisternde Erklimmen immer höherer Gipfel hat sich in eine einsame Wanderung auf schwindelnden Grat jenseits von Gut und Böse gewandelt.

Zu diesem allgemein gezahlten Tribut an die Beschränktheit menschlicher Entwicklungs- und Steigerungsfähigkeit kommen nun noch die besonderen Steuern, die gerade dieser Geist entrichten muß.

Eine dritte Periode ist fast stets durch die Wiederkehr gewisser, in der zweiten überwundener Eigenschaften gekennzeichnet und überhaupt durch eine gewisse Annäherung an die erste. Der Lehrer der Ewigen Wiederkehr macht darin keine Ausnahme. Von der

vollen, man möchte sagen göttlichen, Reife und Sättigung, die die freudige Gewißheit des Gelingens über „Morgenröte", „Fröhliche Wissenschaft", „Zarathustra" breitet, unterscheiden die früheren wie die späteren Schriften eine gewisse Gereiztheit des Tons, die Neigung zur persönlichen Polemik, ja zu gröblichen Scheltworten, wie sie in „Jenseits von Gut und Böse" zuerst wieder kettenweise auftreten („Blödsinn", „Tölpel", „plump" — allerdings alle noch bei typischen Objekten des Zorns, nicht bei individuellen). Doch das sind nur Ausbrüche, in denen eine persönliche Beängstigung sich Luft macht: nicht sowohl eine Furcht, die sich auf eigene Angelegenheiten bezieht, als vielmehr ein persönlichstes Gefühl der Angst für andere, für alle. Dieser Philosoph, der auch hier wieder der leichtsinnigen Verschwendung von billigem Mitleid grollt, gerade weil das notwendigste, das höchste Mitleid (Victor Hugos „pitié suprême", die nur den Königen gilt) darüber verloren geht — er steht während des größten Teils seines Lebens geradezu unter der Hypnose der Angst vor dem „ewigen Zuspät!" Wie der Ethnolog Bastian — ich wies auf die Analogie wohl schon hin — die Welt durchjagte, um zu retten, was zu retten sei — „es ist die elfte Stunde in der Ethnologie!" —; wie ein pietistischer Leser der Apokalypse warnen möchte: „wir stehen am letzten Kapitel" — so erfüllt den Verfasser der „Geburt der Tragödie" und des „Jenseits von Gut und Böse" die furchtbare Angst, der kostbarste letzte Moment kann ungenutzt, unwiederbringlich vorübergehen. „Das Problem der Wartenden" überschreibt er, der sonst nur noch selten Teil-Abschnitte wählte, einen Abschnitt. Es steht mit der Kulturgeschichte wie nach Carlyles Wort mit der Nationalökonomie: nackte Leiber sind zu Zehntausenden da, und Hemden modern ungebraucht zu Hunderttausenden. Die große Not der Zeit, deren Mitempfindung ihn an Wagner gefesselt hatte, wird von Hunderten empfunden, und Hunderte stehen da, bereit zu helfen, zu retten — aber der Weckruf kommt nicht, oder er kommt zu spät — „dann, wenn bereits die beste Jugend und Kraft zum Handeln durch Stillsitzen verbraucht ist". . . .

Oh Lebens Mittag! Feierliche Zeit! Oh Sommergarten!
Unruhig Glück im Stehn und Spähn und Warten —
Der Freunde harr ich, Tag und Nacht bereit,
Wo bleibt ihr Freunde? Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!

Auch in dieser Angst vor der unwiederbringlichen Versäumnis lag eine psychologische Wurzel der Lehre von der Wiederkehr des Gleichen: wenn nicht eine erneute Möglichkeit, schien sie doch wenigstens eine erneute Hoffnung zu verbürgen. So schaffte sie dem Unruhigen Ruhe. Aber jetzt ist von diesem angeblichen Zentraldogma, von dieser großen Rede des Auserwählten so wenig die Rede wie in den frühesten Werken. . . .

Dagegen kehren Lieblingsbegriffe gerade aus diesen wieder: der des Genies, der des Dionysischen — und bereits kündigt sich jene furchtbare Vermischung von Gott und Priester an, in der Nietzsche enden sollte: wie der geistig Erkrankte im Rausch des Wahns, nimmt hier einmal im geistreichen Spiel der Philosoph, um sich selbst zu schildern, die Maske seines Lieblingsgottes vor. Wie denn überhaupt wieder die letzten Schriften aufs engste zusammenhängen und sich, gleich Ibsens letzten Dramen, die goldenen Eimer reichen: die Nennung Bizets kündigt den „Fall Wagner" an, schärfere Ausführungen gegen das Christentum den „Antichrist", und die „Genealogie" gibt sich überhaupt nur als Erläuterungsschrift zu „Jenseits von Gut und Böse". — Auf die „Geburt der Tragödie" kommt Nietzsche auch gelegentlich in seinem neuen Buch zu sprechen, wie er denn überhaupt keins seiner Werke späterhin so häufig und liebevoll erwähnt hat wie den wilden Erstling. Aber auch das liegt zum Teil wenigstens diesmal in der Rückkehr in frühere Interessensphären begründet. Die Kunst, die seinen ersten Schriften die beherrschende Göttin war, hatte zuletzt fast ganz der Wissenschaft weichen müssen, insbesondere den praktischen Hilfswissenschaften der Menschenleitung: Psychologie, Kulturgeschichte, Soziologie. Jetzt hören wir wieder viel von Musik, hören wir auch wieder von Tragödie; und aus dem Gesichtspunkte des Theaters sind mehrere der neuen Schlagworte in diesem an Schlagworten

reichen Buch (das eben diesem einen guten Teil seiner besonderen Wirkung verdankt) zu verstehen: die berühmten Worte „Distanz" (und damit das „Pathos der Distanz") und „Perspektive", aber auch „Vordergrund" (in ganz persönlicher symbolischer Verwendung: „seine dreihundert Vordergrunde sich bewahren"; doch auch allgemein: „jede Philosophie ist eine Vordergrunds-Philosophie") und „Maske". All diese Ausdrücke finden sich natürlich auch früher schon bei Nietzsche, aber erst jetzt haben sie den Charakter von Schlagworten. Erst jetzt ist jene eigentümliche Geheimsprache fertig, wie sie sich zuletzt jeder bedeutende Geist schafft; denn, wie Nietzsche hier verkündet: „jeder tiefe Denker fürchtet mehr das Verstandenwerden als das Mißverstandenwerden". Das Bedürfnis, für ein oberflächliches Verstehen, das selbst zugleich stets ein Mißverstehen ist, einen Ausdruck zu finden, ließ Goethe geläufige Ausdrücke wie „Dumpfheit", „Stille", „Kreis" mit ganz individuellem Gehalt füllen; die Romantiker bildeten sich eine Art Verschwörersprache mit Schibbolethworten wie „Religion", „Teufelei", „Ironie"; und Nietzsche fügt gemeinverständlichen Ausdrücken wie „Herren- und Sklavenmoral" oder „Rangordnung" und solchen, die er ins Persönlichste umgedeutet hatte wie „Vornehmheit", „Reinlichkeit", „Geschmack" (eine bei ihm engverschwisterte Dreiheit), feierliche Geheimworte hinzu wie jenes zauberhafte „halkyonisch" für die helle klare kalte Stimmung, die der Eisvogel mit sich bringen soll. Wohl hatte schon Wieland in solchem Sinn von halkyonischen Tagen gesprochen; aber wenn der arme Hartleben seine Villa am Gardasee „Villa Halkyone" taufte wie eigene Verse „der Halkyonier" — wer kann jetzt noch den Inhalt wegdenken, den Nietzsches Sehnsucht nach heller klarer kalter Stimmung diesem antiken Wort eingegossen hat?

Die Antike aber ist noch nicht wieder in den Mittelpunkt seiner Bühne zurückgekehrt; wohl aber die andere große Volksindividualität, deren Wesen mit hellenischem zu einen seit der Wagnerzeit seine heiße geheime Sehnsucht war. Das „achte Hauptstück": „Völker und Vaterländer" behandelt die geistige Physiognomie Frankreichs und Englands (oder eigentlich nur der englischen Philo-

sophie) fast nur, um das erneute Studium deutscher Art stärker hervortreten zu lassen. Wobei freilich noch greller als sonst hervortritt, wie ausschließlich auch Nietzsche noch die Völker nach den Büchern beurteilt — er, der doch nicht einmal die Künstler nur nach ihren Werken beurteilen möchte! Ein klein wenig wird noch etwa die Politik hinzugezogen; aber von dem öffentlichen Leben überhaupt, von dem Volksfleiß, von typischen Persönlichkeiten und Erscheinungen verstanden sogar die Jungdeutschen schon mehr für die nationale Charakteristik zu lernen als ihr Enkeljünger Nietzsche.

Und auch darin bleibt er sich treu, daß sein nationaler Standpunkt der „überdeutsche" ist: eben jene Sehnsucht, durch deutsches Wesen über deutsches Wesen herauszukommen, etwa wie man einmal die Parole ausgegeben hat: „Mit Kant über Kant heraus!" Dies eben ist seine feste Überzeugung, die er aus „unzweideutigen Anzeichen" zu schöpfen glaubt — die ihm aber aus der starken Sehnsucht erwächst, einen Menschentypus heraufkommen zu sehn, der die Vorzüge aller Nationalitäten eint — dies: „daß Europa eins werden will". Der Europäer, der „gute Europäer" ist jetzt der zukünftige Mensch — auch damit ist er von den überkühnen Hoffnungen Zarathustras eine Stufe herabgestiegen zu früheren Erwartungen; und der unmittelbar mögliche „höhere Mensch" tritt wieder die Erbschaft des erst heranzuzüchtenden „Übermenschen" an. Nicht daß dieser ganz verleugnet würde — aber die niedrigere Sprosse ist die wichtigere; gleich soll sie erstiegen werden, eh die Leiter bricht. Deshalb wieder praktische Erörterungen, zum deutschen Stil, zur Lebensführung; deshalb wieder die Ansprache: „meine Freunde", „ihr freien Geister", „ihr guten Europäer".

Ja daß der „Mensch der Zukunft" eben nur „der Europäer der Zukunft" sein soll, eine neue werdende Rasse, nicht ein neuer, erst zu schaffender, durch „Experimente von Jahrtausenden" heranzubildender Typus — das scheint sich sogar in einer seltsamen Eigentümlichkeit der äußeren Sprachform abzuspiegeln. Nietzsche als guter Philolog und — was dasselbe sein sollte — guter Leser ist immer ein Freund von Zitaten gewesen; und als ein Denker,

der für neue Anschauungen genaue Ausdrucksweisen sucht, hat er bezeichnende Fremdworte oder entlehnte Termini nie gescheut. Diesmal aber ist das Buch von fremden Worten geradezu übersät. In solchen äußeren Dingen ist wohl auch etwas Statistik erlaubt: ich zähle 7 lateinische Zitate und 34 einzelne weitere lateinische Worte; 27 französische Zitate und 23 weitere einzelne französische Worte; 1 griechisches Zitat und 2 solche Worte; 2 italienische Zitate, 4 solche Ausdrücke. Ja sogar indische, chinesische, javanische Werke werden mit entschiedener Freude an dem fremden Klang (neben dem zweimaligen provenzalischen „gai saber“) vorgebracht. Besonders bezeichnend ist freilich jene Reihe von 50 französischen Stellen; wie sich denn auch sonst — ebenso wie in der Zeit des „Menschlichen Allzumenschlichen“ — besonders starke Neigung zu französischer Psychologie zeigt. Der Abbé Galiani, den wir trotz neapolitanischer Herkunft doch hierher ziehen müssen, tritt als neues Gestirn neben Stendhal, „diesen letzten großen Psychologen“; Taine, „der erste lebende Historiker“, wird noch gehoben durch die Verachtung der deutschen „armen Historiker, dieser Sybel und Treitschke und ihrer dick verbundenen Köpfe“; und Bizet wird bereits jetzt — gegen Wagner ausgespielt. Die Antipoden Montaigne und Pascal fehlen nicht, und ebensowenig als Begleiterscheinung der heftige Widerspruch gegen die englischen Positivisten und Utilitarier; selbst Locke und der erst jetzt genannte Hobbes werden ziemlich schnöde abgefertigt. Denn sie sind mitverantwortlich für jenen Drachen, den Nietzsche diesmal so oft zum Stichblatt seiner Pfeile macht wie in der Bayreuther Epoche die „griechische Heiterkeit“: für die „modernen Ideen“.

Und diesen gilt überall der Kampf. Sie sind es, die der Entscheidung für Nietzsches eigenes Ideal, für die neue Idee verhängnisvoll zu werden drohen: in ihnen befehdet er jetzt, wie bald im Christentum, den gefährlichsten, weil erfolgreichsten Nebenbuhler der eigenen Ideale. Als Gesamtheit sind sie ihm verhaßt wie dem „Unzeitgemäßen“ D. Fr. Strauß und seine Bibel des „Bildungsphilisters“: billige Surrogate für das Echte und Wahre; und ver-

haßt ist ihm die auf sie aufgebaute „Zivilisation", wie Goethe und Schiller jener Dilettantismus des bequemen Vorliebnehmens „wider den Geschmack" ging, der ihrer eigenen hohen Kunst die Wege versperrte. Und so wird Nietzsche nicht müde, einzelne Formen dieser „modernen Ideen" noch besonders anzugreifen: die Demokratisierung Europas, die der aristokratischen Auslese entgegenwirkt; die Frauenemanzipation, die der Richtung auf die Herrschaft des Starken, ja auf die unentbehrliche Härte feindlich ist; endlich den nationalen Chauvinismus, der die Völker hindert, voneinander zu lernen und emporzuwachsen zu dem europäischen — und dem „übereuropäischen" Ideal.

Aber unterschätzen wir nicht doch die eigene Bedeutung des Werks? Liegt sie wirklich nur in der hochgetragenen Schönheit der kunstvoll lang dahinrauschenden Perioden, die Nietzsche selbst in verstecktem Selbstlob rühmen darf: „Eine Periode ist, im Sinne der Alten, vor allem ein physiologisches Ganzes, insofern sie von einem Atem zusammengehalten wird. Solche Perioden, wie sie bei Demosthenes, bei Cicero vorkommen, zweimal schwellend und zweimal absinkend und alles innerhalb eines Atemzugs: das sind Genüsse für antike Menschen, welche die Tugend daran, das Seltene und Schwierige im Vortrag einer solchen Periode aus ihrer eigenen Schulung zu schätzen wußten: — wir haben eigentlich gar kein Recht auf die große Periode, wir Modernen, wir Kurzatmigen in jedem Sinne! . . ." Liegt der eigene Wert dieser besonders viel gelesenen Schrift Nietzsches nur in der auch von ihm selbst kaum wieder erreichten Schönheit des melancholischen Abgesangs in Prosa, der die ewige Wehmut des Künstlers so ergreifend zum Ausdruck bringt: den Abstand zwischen Konzeption und Ausführung? und in der feierlichen Schönheit des poetischen Nachgesangs „Aus hohen Bergen" mit der vollkommen stilisierten Ineinsbildung des persönlichen Erlebnisses und des symbolischen Landschaftsgemäldes? Liegt er nur in einzelnen Sprüchen von meisterlicher Prägung wie diesen: „Hat man Charakter, so hat man auch sein typisches Erlebnis, das immer wieder kommt." „Nicht die Stärke, sondern die

Dauer der hohen Empfindung macht die hohen Menschen." „Wer sich selbst verachtet, achtet sich doch immer noch dabei als Verächter." „Der Enttäuschte spricht: „Ich horchte auf Widerhall, und ich hörte nur Lob." — „Es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen." — „Es ist eine Feinheit, daß Gott griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte — und daß er es nicht besser lernte." — „Wir machen es auch im Wachen wie im Traume: wir erfinden und erdichten erst den Menschen, mit dem wir verkehren — und vergessen es sofort." — „Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, daß er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein." — „Der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Mißtrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit: alles Unbedingte gehört in die Pathologie." — „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: — er starb zwar nicht daran, aber er entartete zum Laster." . . . Aber das sind ja alles nur „Sprüche und Zwischenspiele", eingeschoben zwischen die diesmal fast durchweg längeren, gelegentlich an den Umfang kleiner Abhandlungen streifenden methodischen Betrachtungen; und auch der Art nach sind sie ja nichts Neues bei Nietzsche. Auch nicht jene typischen Charakterbilder, in die er nach antiker Manier seine Menschenkenntnis einschließt: ein neues ausgeführtes Porträt des Gelehrten, des „objektiven Geistes", des Skeptikers, des „modernen Menschen" mit seinem bunten Lichte; oder jene Skizzen, die mit einem Federzug ein Seelenbild entwerfen: „das Weib möchte glauben, daß Liebe alles vermag — es ist sein eigentlicher Aberglaube". Wie er denn auch hier der vornehmen Feinheit pflegt, das Innerlichste in Zwischensätze zu verstecken. All das, so viel Reichtum es auch enthält und verbirgt und verrät, fanden wir schon in seinen früheren Büchern. Wohl mag „Jenseits von Gut und Böse" das witzigste seiner Werke sein, in der Fangballfreude des Wortspiels wie in der geistreichen Vergleichung —: kann man Robert Schumann (mit Recht oder Unrecht) genialer charakterisieren als mit dem Satz, er habe sich in die „sächsische Schweiz"

seiner Seele geflüchtet — ein Satz, der künstliche Nachbildung natürlicher Größe so vernichtend unter ein heimatliches Gleichnis bringt? Aber Nietzsche verwöhnt seine Leser. Dies ist ein schönes Buch und ein tiefes, nebenbei noch ein geistreiches und gelehrtes Buch, aber ist es unter Nietzsches Werken, fragen wir nochmals, eine neue Leistung?

Sie ist es doch, in einem doppeltem Sinn: nach ihrer praktischen Tendenz, und nach ihrer theoretischen Stellung.

Durchaus wird ja jene Auffassung festgehalten, die wir als das eigentliche Rückgrat von Nietzsches Lebenswerk zu erweisen suchten: die von dem Philosophen als dem eigentlich produktiven Menschen. „Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf“ — es ist die, nach der der junge Nietzsche rief, die, die er in den vorsokratischen Denkern erstmalig begrüßte. Diese Philosophen sind keine Freunde der abstrakten Wahrheit — sie sind die Männer des bewußten Wollens und auf die Bekundung dieses bewußten Wollens geht ihre Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, gehen ihre „neuen Tugenden“ überhaupt, die vier Kardinaltugenden der neuen Kirche, Mut, Einsicht, Mitgefühl, Einsamkeit ... Der neue Philosoph ist der, in dem jener „Wille zur Macht“, der allein Leben ist und Leben ausmacht, zu bewußter Klarheit gediehen ist und der in dem überall hineintretenden Anarchismus allein klar, hell, hart den Willen zur Macht aufrecht hält, der unbewußt, dunkel und dumpf in der ganzen Menschheit schlummert. Er ist allein ein Schaffender, weil er Werte setzt, schafft, umwertet; weil er die neue Rangordnung bestimmt und damit an Stelle der „heut in Europa herrschenden Herdentiermoral“ die aristokratische Moral der Höherbildung setzt. Ausdrücklich wird er noch einmal beschrieben. „Wohin müssen wir mit unseren Hoffnungen greifen? — Nach neuen Philosophen, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstöße zu entgegengesetzten Wertschätzungen zu geben und ‚ewige Werte‘ umzuwerten, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen

von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt. Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschenwillen zu lehren und große Wagnisse und Gesamtversuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, und damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher ‚Geschichte' hieß, ein Ende zu machen — dazu wird irgendwann einmal eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern nötig sein, an deren Bilde sich alles, was auf Erden an verborgenen, furchtbaren und wohlwollenden Geistern dagewesen ist, blaß und verzwergt ausnehmen möchte." Nirgends hat er ausführlicher dies Programm entwickelt; nirgends auch, ihm getreu, lebhafter gegen bloße Kritik und Skepsis polemisiert (es sei denn im „Zarathustra") — Betätigungen, die zu lange, gerade in Deutschland viel zu lange als die eigentlichen Berufe des höheren Geistes galten und gegenwärtig wieder gerade von solchen, die sich gern auf Nietzsche berufen, über alles Positive und Produktive gesetzt und geschätzt werden!

Gerade aber weil er stolz und aufrecht bei der Fahne ausharrt, die er aufgepflanzt, ist es besonders wichtig, daß er sich zu praktischen Konzessionen entschließt. Sie bestehen, wir sahen es schon, vor allem in dem vorläufigen Verzicht auf den „Übermenschen" ferner Zukunft und in der straffen Richtung, mit der einstweilen dem „Europäer" als dem Zukunftsmenschen zugesteuert wird. Und praktisch wird das vor allem, wenn der „Immoralist" nicht zögert, „unsere Tugenden", die neuen Tugenden zu empfehlen, die für den Bau des Zukunftsreichs die wichtigsten sind, wie einst Demut und Bußbereitschaft für das junge Christentum es waren. Schließlich aber vereinigen sie sich alle in einer Tugend, in der sie gipfeln, wie die der frommen Christen in der Gottesliebe. Alle diese Tugenden, die der Philosoph aus dem Vorrat der Morallehrer herausnimmt, um sie als die wichtigsten allen andern voranzusetzen: Redlichkeit und Reinlichkeit, rechtverstandene Wahrhaftigkeit und echtes Mitleiden, Tapferkeit und Gerechtigkeit — sie münden in der einen Tugend der Vornehmheit. Das ist die Lehre dieses Buches, daß wer nach ihr trachtet — vielmehr daß wer sie von

Natur sein eigen nimmt, daß dem alles andere von selbst zufalle. „Jenseits von Gut und Böse" ist das goldene Buch der geistigen und moralischen Vornehmheit.

Auch diese Rangordnung der Tugenden oder Tüchtigkeiten ist bei Nietzsche nur aus früheren Ansätzen hier zu voller Kraft und Selbständigkeit emporgewachsen. Und jetzt erst findet er jene entscheidende Wendung. „Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich" — womit den drei Ehrfurchtsformen aus Goethes „pädagogischer Provinz" gegenüber nur noch eine anerkannt wird, die aber, die auch schon Goethe die oberste genannt hat.

Indem nun Nietzsche seine Tafel der Tugenden aufstellt, geht er natürlich von der praktischen Frage aus, was für seinen höchsten und letzten Zweck zu fordern sei. Die Logik ist ihm eine Entwicklungsgeschichte des Denkens, die Moralwissenschaft eine Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft geworden; in der physiologischen Grundlage der Rassenvermischung zwischen „Herren" und „Sklaven" läßt er die Entartung des modernen Menschen wachsen, und physiologische Gesichtspunkte können der Neubegründung nicht fernbleiben, wie schon der bald wörtlich bald symbolisch zu verstehende Gebrauch von Worten wie „Geschmack" und „Reinlichkeit" verrät. Stellt er doch sogar dem Darwinismus kühn den Satz entgegen: „Eine Art entsteht, ein Typus wird fest und stark unter dem langen Kampfe mit wesentlich gleichen ungünstigen Bedingungen." Es gilt also, die Tugenden den neuen Generationen einzuimpfen, die solchen Kampf und mit ihm die physiologischen Bedingungen einer neuen Logik, neuen Soziologie, neuen Moral verbürgen. Aber — wird die Vornehmheit zu ihnen gehören dürfen? Macht sie wirklich tüchtiger zum Kampf, gerade zu diesem Kampf, gerade zum Kampf mit Bestien und Drachen? Tapferkeit, Einsicht, deren bedarf es da gewiß; auch der Wahrhaftigkeit und Reinlichkeit, die die Waffen blank halten. Aber die Vornehmheit in Nietzsches eigenem Sinne ist die herrschende Tugend gerade seiner Übermenschen, der Napoleon oder Cesar Borgia, gewiß nicht gewesen! Und selbst wenn er den Typus des guten Europäers nicht

an Gewaltmenschen illustriert, sondern an seinen alten Lieblingen, den Dichtern — selbst da ergibt die mit dem Hammer philosophierende Analyse der Kleist und Leopardi und Byron und Gogol für den Asketen der Wahrhaftigkeit nicht das erwünschte Bild der Vornehmheit. . . . Es ist das erschütterndste Stück seiner Charakterologie, das typische Porträt des großen Dichters: „Menschen des Augenblicks, begeistert, sinnlich, kindsköpfisch, im Mißtrauen und Vertrauen leichtfertig und plötzlich; mit Seelen, an denen gewöhnlich irgendein Bruch verhehlt werden soll; oft mit ihren Werken Rache nehmend für eine innere Besudelung . . . welche Marter sind diese großen Künstler und überhaupt die höheren Menschen für den, der sie einmal erraten hat!" . . .

Noch immer wirkt die furchtbare Enttäuschung und Ernüchterung nach, die der Freundschaft mit Richard Wagner ein Ende machte. Dahinter aber erwächst allgemein die Frage, zu der die individualisierende Psychologie führen mußte — die furchtbare Frage, von deren beängstigender Wirkung auf meine eigene Generation, die nächste nach der seinen, ich schon gesprochen habe; die, die Nietzsche mit praktisch gemeinter Einschränkung auf die Gegenwart formuliert: „ist heute — Größe möglich?"

Und weil sie möglich sein soll, möglich sein muß, deshalb bleibt dem Dichter des Zarathustra, gerade um seiner Redlichkeit und Wahrhaftigkeit willen, nichts übrig als eben jene Ehrfurcht vor sich selbst, die durch sein Leben, seine Ehre, seinen Einklang von Leben und Lehre legitimiert ist. Der Mann, dem Overbecks kleingeistige Psychologie vorwarf, er suche die Vornehmheit, weil sie ihm fehle, fand das Ideal, das er dem Zukunftsmenschen vorschreiben mußte — nicht als Waffe im Kampf, sondern als Lohn des Kampfes vorschreiben mußte —, fand die Vornehmheit nur in der eigenen Brust. Und wir wissen nicht leicht zu sagen, wo sonst er sie in seiner Zeit hätte finden sollen. In der Vorzeit, gewiß; aber er sucht ja in der Gegenwart.

Kein Buch Nietzsches ist wie dieses reich an Selbstcharakteristiken, offenen und versteckten. Wie Rembrandt, gerade als sein Haus mit

allem Reichtum ihm gepfändet war, sich in prächtiger Reiterrüstung malt, so zwingt die Enttäuschung, die nach dem „Zarathustra" statt Widerhall höchstens Lob gefunden hatte, zu erneuter, immer strengerer Vergleichung zwischen Zarathustra und Nietzsche. Bist du der ersehnte Messias? Nietzsche war nicht so glücklich wie Jesus, von seinen Richtern so gefragt zu werden; er mußte sich selbst so fragen. Jede dieser Charakteristiken des neuen Philosophen ist eine Selbstprüfung; jedes dieser Selbstporträts ist ein Hinweis auf den, der Philosoph, Prophet und Künstler zugleich sein soll. Seine Gefahren sind die des schaffenden Philosophen; die Enttäuschungen des Erziehers der Erzieher sind Friedrich Nietzsches Enttäuschungen. Und so viel er verglich, und so tief er grub — dessen konnte er gewiß sein, Vornehmheit zu treffen in der Seele seines letzten und nunmehr einzigen Freundes, der Freund Zarathustra hieß, der Gast der Gäste.

„Der Philosoph wird etwas von seinem eignen Ideal verraten, wenn er aufstellt: ‚der soll der Größte sein, der der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens'." Und damit gelangen wir zu der neuen und großen Leistung des Buches in theoretischer Hinsicht. Sie ist durch seinen Titel zutreffend gekennzeichnet: sie besteht in der energischen Betonung der Notwendigkeit eines außermoralischen Maßstabs der Größe. Es könnte einmal die Zeit kommen, die gerade hierin Nietzsches größte theoretische Tat (gewiß keine contradictio in adiecto!) sehen würde. Wohlgemerkt: nicht darin, daß er für sich und die er nach seinem Bilde formen will, die Stellung jenseits der moralischen Satzungen fordert; sondern darin, daß er deren Überwindung als ein unentbehrliches Element der Größe verkündet.

Denn es handelt sich um die Lösung jener Krisis, von deren Ausgang vielleicht die Zukunft aller „positiven Religion" abhängt.

Nicht auf zunehmender Verflachung oder verstärktem Egoismus beruht die wachsende Abkehr von den Kirchen, wie die bequeme Kollektivverleumdung der Zurückbleibenden gern behauptet. Son=

dern auf einer Verfeinerung gerade der moralischen Empfindungen, für die früher leicht ertragene Widersprüche unerträglich geworden sind. Jener Seligsprechung der Bergpredigt, die Christus erteilt denen, die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, ist keine Epoche der Weltgeschichte würdiger gewesen als die neuere Zeit. Immer leidenschaftlicher hat die Menschen dieser Hunger gepackt, dieser Durst gepeinigt; und hinter allen großen Bewegungen der Neuzeit von der Reformation an steht, gewiß nicht allein, gewiß auch von materiellen Interessen befleckt, überall aber nur von dem materialistischen Fanatismus wegzuleugnen, die Sehnsucht nach Gerechtigkeit. Dem körperlichen Bedürfnis nach Gleichgewicht vergleichbar wird ein Bedürfnis nach gleichem Lohn für gleiche Taten fast zur physischen Notwendigkeit. Uralte Fragen sind es, die Hiob schon zum Grübeln zwangen und die beiden Gracchen zum Handeln; aber nun erst so stark und zwingend empfunden wie einst die Sehnsucht nach Erlösung. Oder vielmehr — das ist unsere Sehnsucht nach Erlösung; und der bäurische Steuermann, den Gustav Frenssens „Untergang der Anna Hollmann" mit ergreifender Lebenswahrheit schildert, fühlt sie wie Denker und Dichter vom Rang eines J. V. Widmann und Ludwig Anzengruber. Von hier ging Tolstoi aus: man soll dem Übel nicht widerstehn; denn „Übel" ist ein menschlicher Maßstab und nicht anwendbar auf irgendetwas, was von Gott kommt — die Lösung schon des Hiobbuches.

Wir fühlen unsere Sehnsucht nach Gerechtigkeit als etwas Starkes, Edles, Reines in unserer Seele; viele von uns als unser Bestes. Daß in der Weltordnung ein Gleichgewicht zwischen Taten und Lohn, Gesinnung und Lohn nicht zu erkennen ist; daß unschuldige Tiere und unschuldige Kinder gequält und gemartert werden, während der leidenschaftlich fromme Barbey d'Aurevilly „le bonheur dans le crime", das Glücklichsein der Verbrecher, anerkennt — das peinigt zahllose Seelen, die weder indifferent noch egoistisch gescholten werden dürfen. Die matte Wendung von „Gottes unerforschlichen Wegen"; das unglückselige Experimentieren mit dem „Finger Gottes"; der

Hinweis auf einen Ausgleich im Jenseits — etwa noch mit peinlichstem Nachwiegen des hier erlittenen Leids — versagen gegenüber einem leidenschaftlichen Gefühl; und keine philosophische Theodizee räumt den Widerspruch fort zwischen der Allgüte eines allmächtigen Schöpfers und dem, was wir alle sehen und erfahren. — Nur eine Rettung scheint möglich. „Rettet mich und rettet euer Bild in meinem Busen“, rufen mit Iphigenien unzählige gequälte Menschenherzen. Und wenn das die Antwort wäre: „gut“ und „schlecht“, „gut“ und „böse“ sind nur menschliche Begriffe, schlechterdings nicht anwendbar auf ein allmächtiges Wesen; Gott ist jenseits von Gut und Böse; die Vorsehung wirkt nur auf ihre Zwecke hin und überläßt den Menschen die Sorge um Gerechtigkeit? Schon haben katholische Ethiker in Frankreich solche Wege einzuschlagen begonnen. Möglich, daß von hier aus eine Aussöhnung gelingt zwischen menschlichem Gerechtigkeitsgefühl und der Anerkennung einer unbedingt herrschenden Macht. Dann aber wäre die Vorbedingung, daß mit Nietzsche der Verzicht nicht etwa bloß auf die konventionellen Formen der Moral, sondern auf diese selbst als unentbehrlicher Bestandteil der schaffenden Größe anerkannt würde — die man dann immer noch als höchste Güte insofern verehren dürfte, als sie eben die Erfüllung des menschlichen Urwillens selbst, die freie Entfaltung der letzten Realität: des Willens zur Macht bedeuten würde.

All dies sprechen wir hypothetisch aus und ohne uns auch nur das Hauptdogma vom „Willen zur Macht“ unbedingt anzueignen; aber es mag veranschaulichen, welche Bedeutung der in ihrer letzten Tiefe gefaßten Formel „Jenseits von Gut und Böse“ zukommen könnte; und freilich nicht, wir müssen es wohl noch einmal sagen, einer platten Vertauschung der herkömmlichen Moralbegriffe oder ihrer Aufhebung innerhalb der gegebenen Wirkungssphäre!

„Nietzsche schrieb ‚Jenseits von Gut und Böse‘ während des Sommers 1885 in Sils Maria und während des folgenden Winters in Nizza“, berichtet Eduard von der Hellen; „Ende März 1886 war das Werk beendigt. Der ‚Nachtgesang aus hohen

Bergen' stammt, mit Ausnahme der beiden erst 1885 oder 1886 hinzugedichteten Schlußstrophen aus dem Herbst 1884"; sein Zusammenhang mit jenem älteren Gedicht „Sils Maria" liegt auf der Hand: es sind die Zarathustragedichte außerhalb der Zarathustradichtung. Über die innere Entwickelungsgeschichte dieses Hauptwerks der dritten Periode spricht Nietzsche selbst in der Vorrede zur „Genealogie der Moral", die ausnahmsweise schon deren erste Ausgabe begleitet, um eine Brücke zwischen dem positiven Buch „Jenseits von Gut und Böse" und dieser seiner polemischen Nachschrift herzustellen.

2. Paralipomena.

Gerade weil die nächsten Werke so eng zusammenhängen wie unter den früheren nur etwa die „Unzeitgemäßen Betrachtungen" — auf deren Form auch einmal jetzt mit einer Streitschrift unter dem bezeichnenden Titel „Deutsch" zurückgegriffen werden sollte —, konnte es nicht gelingen, die Späne, die bei der einzelnen Arbeit abfielen, so genau zu sondern, wie das bei früheren Büchern gelungen scheint. Die verdienten Herausgeber haben (im XIII. und XIV. Bande) eine große Reihe von Aufzeichnungen als „Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit (1882/83—1888)" zusammengeordnet und davon einiges auf die „Zeit der Entstehung von ‚Jenseits von Gut und Böse' und der ‚Genealogie der Moral' 1883—1887)" genauer festzulegen gesucht, ohne daß doch bei jeder einzelnen Notiz diese nähere Verbindung sicher erschiene. So bleibt nur weniges, was wir an dieser Stelle zu besprechen haben.

Vor allem in *einem* tritt aber gerade in diesen nur etwa dreißig Druckseiten umfassenden Aufzeichnungen die Macht von Nietzsches Genius noch einmal bewundernswert hervor: in jener Kunst, die vielleicht überhaupt unter allen, die dieser Tausendkünstler besaß, die stärkste war — in der Kunst, Probleme zu entdecken. Einmal, sagt Lichtenberg, soll man an allem gezweifelt haben, auch an dem Satz, zweimal zwei sei vier. Die ungeheure Kraft, alles „Selbstverständliche" nach seiner Berechtigung

zu fragen, hat schwerlich der schärfste Kritiker, der heftigste Skeptiker in dem Maße besessen, wie gerade aus seinem Bedürfnis nach einem festen Boden heraus dieser „schaffende Philosoph". „Das am meisten von uns Geglaubte, alles Apriori, ist darum nicht größer, daß es so stark geglaubt wird." Zählt er einmal auf: „das Problem der Wahrheit, des Guten, der Gerechtigkeit, des Maßes, der Rangordnung", so stehen schon da Begriffe, die man ungeprüft hinzunehmen pflegt, neben solchen, die jede Philosophie erörtert. Als sein eigen hat er schon früher die Problemstellung erklärt, wie weit ein „Wille zur Wahrheit" existiere; und, mit Schopenhauers „Primat des Willens" Ernst machend, versuchte er „alles Loben und Tadeln perspektivisch von einem Willen zur Macht aus" zu verstehen. Oder vielmehr — zu deuten; denn wir stoßen an die wichtige kleine Notiz: „Ausdeutung, nicht Erklärung" — sein Gegenstück zu des Physikers Gustav Kirchhoff Formel: „Beschreibung, nicht Erklärung". Nämlich so: da der Wille zur Macht als einzig Reales übrig bleibt, ist im Sinne der höheren Wahrheit wahr nur eine von hier aus genommene Deutung der Phänomene. Mindestens der Versuch muß gemacht werden, einmal „die Welt als Irrtum", d. h. das unserer Vorstellung und unserer Anschauung gegebene Gesamtbild der Erscheinungen und Zusammenhänge beiseite zu lassen und einmal ohne Abstraktionen wie „Substanz" und „Kraft" auszukommen. Da nämlich das „Problem der Erkennbarkeit der Dinge" sowohl für das einzelne zu der Antwort führt: „die Dinge sind unerkennbar" als für das Ganze zu dem Geständnis: „Erkenntnis der Welt — an sich eine Unbescheidenheit für den Menschen", so ist ein fester Erkenntnisgrund nur in unserm Bewußtsein des Grundwillens, in unserer Erkenntnis des allgemeinen Machtwillens gegeben. Wie etwa der Geschichtsphilosoph Gottl gegen die Anmaßungen der „exakten" Naturforschung den Trumpf ausgespielt hat, wahre Erkenntnis sei nur in den Geisteswissenschaften möglich, weil nur hier ein Nach- und Einfühlen existiert, so (aber freilich viel tiefer greifend) argumentiert Nietzsche: „Mit der organischen Welt ist eine perspektivische Sphäre gegeben", d. h.

mit dem in lebenden Wesen bewußt sich äußernden Machtwillen ist die wirkliche „Substanz“ und „Kraft“ geoffenbart, auf die alles zurückgeführt werden muß.

In diesem Sinn entwirft er nun kühn eine antimechanische Mechanik — in größerem Stil ein Pendant zu Schopenhauers Schriftchen vom „Willen in der Natur“. Es ist nur eine Skizze, und schwerlich hätten zu einer genaueren Ausführung seine physikalischen Kenntnisse ausgereicht. Aber wie tiefe Probleme deckt doch dieser Versuch auf, die Mechanik des Unbelebten in einem Sinne zu psychologisieren, der so weit über Leibniz' Monadenlehre fortführt, wie diese über Demokrits Atomistik! Mehr freilich Greifbares bietet die analoge Skizze, die die Metaphysik in die Lehre (und Geschichte) des Willens zur Wahrheit wandelt, die Ethik in ebensolche Lehre vom Willen zur Güte, die Logik in ebensolche Ausmessung des Willens zur Vernunft, die Ästhetik in eine solche des Willens zum Schönen.

Und hier geht er über Spekulationen zu Beobachtungen und Beobachtungsforderungen über. Die „Grade der schaffenden Kraft“ sollen ausgemessen werden, beim Künstler, Philosophen, Staatsmann; der „versteckte Künstler“, d. h. der Schaffende wider Willen, soll etwa aus dem Mann der religiösen Phantasie herausgeholt werden. Und so ergibt sich zuletzt als Problem der Probleme — „das Problem Mensch“. Wir sahen es schon früher — die Tatsache bestimmter Typen der Menschheit bildet für Nietzsches Erkenntnistheorie, ja für seine gesamte Philosophie das „Urphänomen“. Und an dies selbst tritt er jetzt heran: was ist denn „der Mensch“? Nicht was Philosophen oder Moralprediger aus ihm machen wollen; sondern, grob ausgedrückt, der Behälter eines Willens, dem die Tendenz nach Ausdehnung eigentümlich ist. Und damit ist auch seine Ethik begründet — die „des Menschen“, die Nietzsches. Alle Moralsatzungen sind nur Mittel, den Willen des Menschen erkennen zu lassen; „die Moralisten selber gehören unter die Tatsachen der Moralität“. Überall zuletzt — der Wille zur Macht. Und dieser Grundannahme Nietzsches entspricht sein letzter Grund=

satz: „Aber woher nehmen wir unsern Imperativ? — Es ist kein ‚du sollst‘, sondern das ‚ich muß‘, des Übermächtigen, Schaffenden.“ Ihm ist sein Ich Fatum; und er ist auch Fatum für die Menschheit, denn ebendeshalb ist er Übermensch, Schaffender, weil in ihm reiner, klarer, mächtiger als irgendsonst der allgemeine Machtwille sich offenbart, wie das Erdfeuer in dem Vulkan.

Überall, wir sehen es, die gleiche für Nietzsches spätere Zeit bezeichnende Mischung von scharfsinnigster Kritik und unbeirrbarem Dogmatismus; wie wir denn hier auch die in dem Buch selbst vermißte Befürwortung der „Philosophie der ewigen Wiederkunft“ vorfinden. Und neben diesem Einprägen des Glaubenssatzes die klarste Selbstkritik: „Ich hatte nur gewähnt, jenseits von Gut und Böse zu sein“, so daß er sich an der „Tartüfferie der Schwachen“ selbst Anteil gibt, die sich diesen Konventionen unterwerfen. Wenige Striche zeichnen klar die „Verfälschung der Natur“ durch die Mathematik, die die reinen Begriffe ihrer Abstraktion für die unreinen Bestände der Wirklichkeit einsetzt; oder den „Willen zum Vorurteil“ bei Nationen und Parteien. Überall noch die regste Kraft, Fragen zu stellen, der unerhörteste Scharfsinn in der Auffindung von Problemen; aber die Schnelligkeit des Antwortens verrät die Ermüdung des überangestrengten Geistes.

XVI.

Zur Genealogie der Moral.

Die Streitschrift ‚Zur Genealogie der Moral‘, die Nietzsche „selbst als direkte Fortsetzung des ‚Jenseits von Gut und Böse‘ bezeichnet, wurde, wie er an Brandes schreibt, in Sils Maria zwischen dem 10. und 30. Juni 1887 beschlossen, durchgeführt und druckfertig an die Leipziger Druckerei geschickt.“ Die Tage der „Inspiration“ des Zarathustra schienen wiedergekehrt; und wirklich handelt es sich wie damals um das plötzliche rasche Hervorbrechen längst vorbereiteter oder vielmehr längst fertiger Gedankenarbeit. „Anfälle seines Leidens hinderten Nietzsche, die Abschrift des Manuskripts der dritten Abhandlung vor Ende August abzuschließen.... Ende November erschien das Buch unter dem Titel ‚Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift‘ 1887. Die zweite Auflage erschien im Oktober 1891 (mit der Jahreszahl 1892), die dritte im Juni 1894. Von den Entwürfen und Vorstufen der Genealogie ist fast nichts erhalten.“ So Fritz Koegels Nachbericht.

Wir haben schon darauf hingewiesen, wie Werke von mehr praktischer und mehr theoretischer Art oder, was bei ihm nahezu dasselbe ist, von vorwiegend positiver und überwiegend negativer Tendenz sich bei Nietzsche fast regelmäßig ablösen; wie der Dom von Pisa ist sein Lebenswerk aufgebaut aus je einer Schicht weißen und schwarzen Marmors. Natürlich beruht das nicht auf der Absicht eines periodischen Wechsels, sondern darauf, daß die beiden Seiten seines Wesens mit gleicher Stärke ihren Willen zur Macht betätigten. Und auch das haben wir schon betont, daß beide auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen, ja eigentlich nur zwei modi, nur zwei Erscheinungsformen derselben Substanz sind. Denn wenn der Philosoph Nietzsche seine Einheit mit Richard Wagner darin

empfand, daß beide das Elend der Zeit, die Not des Volkes fühlten, wenn beiden das praktische Bedürfnis zu retten, was zu retten war, zur eigentlichen Muse ihrer Kunst wurde, so ist diese Not und Angst doch eben bei Friedrich Nietzsche zugleich eine intellektuelle Not, eine geistige Bedrängnis. Die großen ewigen Rätsel des Daseins empfindet er ganz ebenso unmittelbar als persönliche Pein wie er die aktuellen Kulturfragen als eigene Qual fühlt. Beides verscheucht ihn vom Tisch des „ruchlosen Optimismus" fort „tief in die Melancholie". Man könnte über all seine Untersuchungen als Motto jenen in vielen Spielarten verbreiteten volkstümlichen Vers schreiben:

Ich komme, ich weiß nicht woher,
Ich lebe und weiß nicht wo,
Ich fahr und weiß nicht wohin —
Mich wundert, daß ich fröhlich bin. . . .

Der „Don Juan der Erkenntnis" sieht in jeder Lösung einer Frage nur ein neues Problem und erkennt den Wert aller Forschung nur in der Vertiefung der Fragestellungen — weg von der „Vordergrundsphilosophie" und Oberflächenpsychologie. Genau wie der „schaffende Philosoph" in jeder Stufe, die zum Übermenschen, zu der praktischen Lösung des großen Zeit- und Menschheitsproblems, führt, doch eben nur eine Stufe sieht, die „überwunden" werden muß: „ich muß fort über hundert Stufen". . .

Gerade für diese innige, unlösbare Verwandtschaft des Weltpolitikers mit dem Moralpsychologen gibt die „Genealogie der Moral" die bedeutsamsten Beweise. Rechnet man die „Götzendämmerung" ihr als eine Art selbständigen Anhangs zu, so bilden diese beiden das letzte wirklich in jedem Sinn bedeutende Werk Nietzsches, und es überragt „Jenseits von Gut und Böse" um so viel, wie altattische Kolonien ihre Mutterstädte oft überragten. Nachher haben wir nur noch stilistisch großartige Streitschriften. Die inhaltliche Bedeutung schwindet und weicht selbst in dem so überaus merkwürdigen „Ecce homo" einem engeren biographisch-historischen Interesse.

Aber hier haben wir noch einmal den ganzen Nietzsche. Keine neuen Offenbarungen mehr, oder doch Neues nur in gefährlicher Spekulation wie jener fast phantastischen, daß die Feindesliebe als höchste freieste Krone aus dem Haß hervorgeblüht sei; und in gewaltsamen Geschichtskonstruktionen, deren historischer Stil an den rationalistischer und romantischer Geschichtsphilosophen nur zu sehr erinnert; aber ein Aussprechen von vielem, worauf die früheren Schriften nicht geführt haben; eine systematische Darstellung einiger Hauptpunkte seiner Lehre in größerer Vollständigkeit als sonst — die Vorrede erkennt die Schwierigkeiten an, die die aphoristische Form dem Verständnis bereitet habe —; eine Art von Selbst-erläuterung und Ausschütten psychologischer und methodischer Ge-heimnisse, etwa wie Goethe sie in den Gesprächen mit Eckermann — nur er ohne systematische Ordnung — anstrebt. Die Analyse von Nietzsches Methode, das Studium seiner Entwicklung haben von diesem Buch auszugehen; wogegen die auch hier nicht fehlenden Selbsttäuschungen in der Selbstcharakteristik für die Beurteilung der ganzen Individualität und die Auffassung seiner geistigen Struktur frühere Werke als geeigneteren Ausgangspunkt erscheinen lassen.

Ungemein einfach und übersichtlich ist das Buch in eine Vor-rede und drei „Abhandlungen" gegliedert. Das Vorwort stellt dies Werk in den individual-historischen Zusammenhang und sucht für Nietzsches Anschauungen von Wert und Ursprung der Moral seit dem „Menschlichen Allzumenschlichen" nicht nur Kontinuität, sondern im wesentlichen auch Identität zu erweisen — in der Hauptsache sicher mit Recht. Die drei Abhandlungen sind über-schrieben: „‚Gut und Böse', ‚Gut und schlecht'", dann „‚Schuld', ‚schlechtes Gewissen' und Verwandtes", endlich „Was bedeuten asketische Ideale?" Wir können sie auf die kurze Formel bringen: 1. Gut und böse in objektiver, 2. gut und böse in subjektiver Hinsicht; 3. praktische Folgerungen aus diesen Erkenntnissen.

Verse darf man hier nicht suchen; an pathetischen Stellen da-gegen ist kein Mangel, wo z. B. vom Haß der Priester die Rede ist oder von dem Sturz der antiken Vornehmheit durch den jüdisch-

christlichen „Sklavenaufstand in der Moral". In stilistischer Hinsicht ist dies Buch unter allen Nietzsches am weitesten von seinem eigenen Ideal einer höheren, der Poesie durch innere Gebundenheit nahestehenden Prosa entfernt — etwa neben der „Geburt der Tragödie"; nur daß Nietzsche diesmal durch rhetorische, wie damals durch poetische Mittel den Stil künstlich hebt, der die eigene Höhe der „Morgenröte", des „Jenseits", gar des „Zarathustra" nicht erreicht. Die „Verzahnung" der Abschnitte tritt mit noch deutlicherer Absichtlichkeit hervor, ebenso die kontrapunktische Durchführung gewisser Leitmotive, wie des berühmten, aus dem „Raubtier" und der „Bestie" schlechtweg erwachsenen Schlagworts von der „blonden Bestie" — ein Begriff übrigens, den Nietzsche bei aller ästhetischen Freude doch wesentlich als einen historischen faßt. Die Absätze haben nicht mehr die meisterliche Atemverteilung; die schamhaft verräterischen Zwischensätze weichen (mit seltenen Ausnahmen) deutlichster Aussprache und die Anspielungen wissenschaftlichen Zitaten und Selbstzitaten. Aber die unerhörte Kunst, größte Klarheit der Begriffe mit künstlerischer Durchbildung des Ausdrucks zu vereinigen — unerreicht seit dem großen Platon — und die Kraft, geistige Erkenntnisse mit allen Fibern der Seele und des Körpers zu erleben, zu durchleben sind noch in voller Frische; wobei die kühle sachliche Ironie, mit der Dr. Rée und die englischen „Moralgenealogen" behandelt werden, wie eine neue Nuance (Nietzsche schreibt das Wort bezeichnenderweise fast stets noch als Fremdwort kursiv) mit eigentümlicher Wirkung hervortritt.

In jeder Hinsicht also eine Persönlichkeit unter Nietzsches Büchern, mit eigenem Stil des Denkens wie des Schreibens, mit eigentümlichen Beziehungen zu den andern Werken; eine Streitschrift, aber (wenigstens in der Hauptsache) ohne jene agitatorische Lebhaftigkeit der „Unzeitgemäßen" und des „Falls Wagner"; eine wissenschaftliche Untersuchung, aber ohne die bunte Ausbreitung des Materials in der „Geburt der Tragödie"; ein Bekenntnis, aber ohne die Intimität des „Zarathustra" und des „Ecce homo". Für jene Kritiker, denen es nur auf die sogenannten „dauernden

Ergebnisse" ankommt — die oft nicht dauernder sind als ihre kritischen Taten —, das wichtigste Werk Nietzsches; für uns, denen seine Persönlichkeit, sein Geist, sein Wille als unsterbliche Mächte der eigentlich lebendige und großartige Inhalt seiner Bücher sind, ein Werk zweiten Ranges — freilich unter Friedrich Nietzsches Werken! —, weil er sich hier mehr als je sonst dem Leser angepaßt hat. Denn selbst dies Mittel, zu wirken, durfte er nicht ganz verschmähen: er versucht, „objektiv" zu werden — versucht es, soweit seine Ideale es ihm gestatten: die Wahrhaftigkeit, wie er sie auffaßt, und die Vornehmheit. Aber freilich — es bleibt bei dem Versuch; und trotz aller wissenschaftlichen Haltung, trotz solcher gelehrter Äußerlichkeiten, wie Parenthesen, häufige Selbstzitate, ja sogar eine wirkliche, vom Text losgelöste Anmerkung; ja trotzdem er sich hier gelegentlich von der Deutlichkeit den Aufbau verderben läßt, wiederholt, zurückgreift, vordeutet, einschärft und sich hin und wieder selbst Sprachwidrigkeiten erlaubt („denn gerade die umgekehrten Dinge, als die sind, welche wir heute verehren, haben —"; oder die unschöne Fremdwörterverkoppelung: „das ‚faute de mieux' par excellence") — trotz alledem ist es eben ein Bekenntnisbuch, eine Agitationsschrift, ja zuletzt eine Predigt von überschäumender Heftigkeit geworden.

Übrigens ist die Disposition selbst schon so angelegt, daß neben der wissenschaftlichen Systematik die künstlerische Gliederung nicht zu kurz kommt. Nietzsche liebt es, die wirksamsten Sätze auf den Höhepunkten des Buches unterzubringen, sichtbar und leuchtend, doch aber nicht allzu laut hervorstechend; und dieser Manier bleibt er auch hier (wo er doch in einer Ankündigung am Schluß sogar Fettdruck anwendet!) getreu. An den Schluß dagegen stellt er gern neue Probleme, die zu neuen Werken aufrufen, so auch an den Ausgang einzelner Teile, wo er denn hier einen „mit drei Fragezeichen" schließt — wieder eine Berührung mit Henrik Ibsen! So ist denn auch bei der „Genealogie der Moral" die künstlerisch überlegte Anordnung von der psychologischen Gedankenfolge, die dahintersteht, wohl zu scheiden. Die systematische Einteilung in

drei „Abhandlungen“ besprachen wir schon. Der Plan einer Fortsetzung — wie wir sie seit dem „Zarathustra“ zu treffen gewohnt sind — umfaßt drei weitere Abhandlungen: „Der Herdeninstinkt in der Moral“, „Zur Geschichte der Moral-Entnatürlichung“ und „Über Moralisten und Moralphilosophen“. Eigentlich Neues hätte wohl nur der letzte geboten, in dem „die Moral als Verhängnis der Philosophen bisher“ beleuchtet werden sollte: neben alten Lieblingen seiner Kritik, wie Rousseau, Kant, Schopenhauer oder Carlyle, Herbert Spencer, Stendhal, wären hier die wichtigsten Lehrer seiner Sentenzenkunst gewürdigt worden, Balthasar Gracian der Spanier, Macchiavelli, Montaigne, Pascal, Epiktet, Seneca, Marc Aurel; und über die Männer, die seiner Freude oder Abneigung jetzt erst näher getreten waren, wie Galiani und Renan oder die Goncourts, würde er sich ausführlicher geäußert haben.

Unter diesen kargen Nachträgen findet sich auch eine Aufzeichnung „zur Vorrede“. Hier gibt Nietzsche als Veranlassung der Schrift an: das eigentlich tragische Problem unserer modernen Zeit, ihr Grundcharakter sei in ihm bewußt geworden; es sei dies nämlich der Gegensatz zwischen den Gesetzen, „auf denen das Leben sich entwickelt“, und den Werten, „um derentwillen unsereiner zu leben aushält“. Nämlich: das moderne Leben baut sich auf der Unterwerfung unter Ideale auf, die im weitesten Sinn als „asketisch“ bezeichnet werden können: Nächstenliebe, Enthaltsamkeit, Unterordnung, Keuschheit; wohlgemerkt: auf der Unterwerfung unter die hohe Schätzung dieser Ideale — nicht etwa auf diesen Tugenden selbst, was auch der unschuldigste Optimist nicht behaupten dürfte. Das Leben aber ist für eine Natur wie die Nietzsches erträglich nur, weil ein ganz anderes Ideal in ihm blüht und Früchte trägt: das Ideal des starken Wollens, des Machtwillens, der Selbstbehauptung. Nietzsche pflegt es schlechtweg als das Ja-Sagen im Gegensatz zum Nein-Sagen zu bezeichnen.

Dies also ist das Problem. Die Welt ist durchdrungen von dem Willen zur Macht; und der Philosoph fühlt dies Grundelement so mächtig in sich, daß es ihm unmittelbare Gewißheit ist, wie

etwa einem Frommen Christus der Gott, den er „erlebt“ hat. Die moderne Welt nun aber, d. h. die Welt der jetzt lebenden Menschen ist nicht von diesem Grundwillen beherrscht, sondern im Gegenteil von einer Neigung zur Selbstverneinung, Selbstverachtung, Selbstverkleinerung, Selbstaufhebung (Nietzsche ist unerschöpflich in Ausdrücken dieser Tendenz), die bei den „Herdentieren“ in tatsächlicher Unterwürfigkeit, bei den Philosophen, Gelehrten, Künstlern in mindestens theoretischer Anerkennung fremder Satzungen zur Erscheinung kommt.

Wir sehen: diese Grunderscheinung, von der Nietzsche ausgeht, ist der parallel, auf die er die „Geburt der Tragödie“ aufbaute; ja es ist im letzten Grund das gleiche Dilemma noch, unter dem er leidet. Die Machtlosigkeit des Mächtigen — das ist die Paradoxie, die ihn immer wieder fruchtbar macht. Mächte sind da, von deren ungeheurer Kraft er auf das innigste überzeugt ist — die antike Kunst, und das Dionysische, das sie trägt, und der Wille zur Macht, von dem wiederum dies Dionysische nur eine klassische Verkörperung ist. Aber diese weltbeherrschenden Mächte beherrschen die Welt nicht: sie gehört der modernen Oper, dem Bildungsphilister — schließlich dem asketischen Ideal. Aber eins kann doch nur wahr sein: daß diese Mächte im Regiment sitzen, oder daß sie eben mindestens ewig herrschende Mächte nicht sind. . . .

Es ist die Lage eines frommen Gottgläubigen, der die Welt vom Teufel beherrscht sieht. Es kann ihm nicht in den Sinn kommen, deshalb Gottes Allmacht zu bezweifeln. Ebensowenig kommt es Nietzsche bei, an seinem Kardinaldogma zu zweifeln: daß der Wille zur Macht die letzte und größte Tatsache sei: er ist ebenso davon durchdrungen, wie der englische Prediger Spurgeon von der Gewißheit der Erbsünde, die er stündlich in sich erlebe. Also gilt es, eine Theodizee des Willens zur Macht zu schreiben. Gott hat dem Teufel irgendwie Macht gegeben — aber die Zeit der Wiederbringung aller verlorenen Dinge ist vor der Tür; eben weil der Antichrist herrscht, steht des Teufels Sturz bevor. Der Wille zur Macht, mit andern Worten, hat aus sich heraus die asketischen

Ideale erzeugt und ihnen Raum gegeben; denn alle großen Dinge gehen an sich selbst zugrunde. Es gilt also, in dem Streben nach Selbstverneinung das Streben nach Selbstbejahung mächtig zu zeigen; wie die Anwälte Gottes in dem Teufel einen Teil der göttlichen Allmacht erweisen.

Nicht willkürlich bediene ich mich hier der theologischen Analogie. Sie ist in jedem Sinn hier angebracht. Dies ist die Tragödie des Denkers — dieses Denkers wie vielleicht eines jeden Denkers, der Zeit hat, seine Gedanken ausreifen zu lassen bis zu der Gestalt, in die sie sonst erst der feindliche Nachfolger bringt: daß in dem Augenblick, wo er der Gewißheit am festesten versichert zu sein glaubt, es eben doch eine unbeweisbare Annahme ist, die als Kern aller scharfsinnigen Behauptungen und Kritik übrig bleibt — Platons „Ideen" und Spinozas deus sive natura und Kants „Ding an sich" und Schopenhauers „Wille" und Nietzsches „Willen zur Macht". Unbelehrt durch seine frühe und sichere Erkenntnis von der psychologischen Wurzel jeder philosophischen „Erkenntnis" kommt Nietzsche nie auf den Verdacht, auch *sein* „Urphänomen" könne nur eine individuell bedingte Vorstellung sein; unbeirrt durch seine Überzeugung von der Herrschaft des Willens über den Intellekt argwöhnt er nie, daß auch sein eigener Intellekt gerade hier, eben hier von seinem eigenen Willen befehligt wird. Seine Redlichkeit andererseits läßt ihn keinen Augenblick versuchen, was in solchen Fällen theologische Apologetenkunst nur zu oft mit advokatorischen Sophismen versucht hat: die Tatsachen wegzudisputieren, die er wahrnimmt. Es ist so, er gibt es unbedingt und unbegrenzt zu: der Wille zur Macht scheint abgesetzt, mediatisiert, wenn nicht geradezu depossediert. Unser Philosoph ist nicht der arglose fromme letzte Priester, der „nicht weiß, daß Gott tot ist". Nur: ist er nicht eben ein Gott, um aufzuerstehen?

Und wie in alle diesem ein theologischer Geist waltet, d. h. ein Geist, der Glauben in Wissen umgestalten möchte, so ist auch in Stimmung und Ton von jetzt ab etwas Fanatisches, unbedingt Gläubiges. Es kündet sich in der „Genealogie" erst an — immer-

hin deutlich genug; es wird bald wild herauslodern und Kreuzzüge werden gepredigt werden. Und der von den Experimenten über Jahrtausende sprach, den durchglüht jetzt die dunkle Gewißheit der nahen Erfüllung. Wie ein Chiliast, der den Zeitpunkt berechnen kann bis zur Aufrichtung des Himmelreiches, so spricht er, der „einen neuen Himmel bauen“ will gleich dem indischen Büßerkönig Viçvamitra, von „jenem großen Schauspiel in hundert Akten, das den nächsten zwei Jahrhunderten Europas aufgespart bleibt“.... Selbst sein Wortschatz ändert sich unter dem Druck dieser Messias-erwartung. Worte wie „plötzlich“, Bilder wie „der Blitz“ werden auffallend beliebt. Symbolische Ausdrücke wie aus der Apokalypse häufen sich: das „Raubtier“ sahen wir zur „blonden Bestie“ werden, ein Wort, in dem der Urmensch und der Löwe in eins gebildet sind wie in den Evangelisten-Allegorien der Offenbarung Johannis; und wie eine bestimmte körperliche Krankheit wird jetzt bei Nietzsche, der das Wort „Ekel“ ja immer schon häufiger gebraucht hat als irgendwer sonst, „der große Ekel“ genannt — halb geistig gebraucht, halb körperlich, wie wenn Gerhart Hauptmann seinen Gabriel Schilling mit dem Ausruf „der Ekel erwürgt mich“ wirklich in die langsame Agonie sinken läßt.... Und so, trotz alledem halb symbolisch, ist auch der übermäßige Gebrauch des neuen Schlagwortes „physiologisch“ zu verstehen — des einzigen, das Nietzsche aus der Zeit aufnahm, der er selbst die „blonde Bestie“ schenkte. „Physiologisch gesprochen“, „physiologisch nachgerechnet“ (zweimal), „physiologisch ausgedrückt“ — bedeutet das nicht eben doch, daß dies nur eine Ausdrucksweise ist? Was sollte denn auch dieser weitgesponnene Versuch, überall physiologische Hemmungen und Depressionen, physiologische Gehemmte und Verunglückte hinter den Bekennern asketischer Ideale zu erblicken, bedeuten, wenn nicht eben daß die eigentliche „Physis“, das innerste Wesen erkrankt sei — das ja doch nach Nietzsche eben wieder die „Seele“ ist oder vielmehr die Seele der Seele — der Willen zur Macht? Wenn man etwas durchaus Geistiges als letzte Tatsache statuiert, kann man eben die Erscheinungen nicht zugleich materialistisch erklären. Zuzugeben ist aber, daß in dieser

Zeichensprache eine gefährliche Annäherung an jene sektiererischen Geheimsprachen vorliegt, über deren Begriffsbildung Nietzsche selbst sich entrüstet. Wir sahen ja schon früher, daß er von dem guten Recht selbständiger Geister, sich eine eigene Sprache und insbesondere einen eigenen Begriffsvorrat zu bilden, reichlicher als ein anderer Gebrauch macht, und so gibt er noch jetzt geläufigen Ausdrücken, wie „gute Luft", „schlechte Luft", einen persönlichen Inhalt; daneben aber fängt er an, gewisse Worte mit doppeltem Sinn zu füllen: dem üblichen und einem ganz anderen zugleich, und dies ist gefährlich; etwa wie wenn christliche Apologeten je nach der Verwendbarkeit unter „Religion" bald jede innerliche Hingabe an unsichtbare Mächte verstehen, bald die dogmatisch und rituell gefestigte Form ihres speziellen Bekenntnisses.

Endlich noch in einer letzten Art tritt von nun an in Nietzsche eine im üblen Sinn theologische Manier hervor: in der Leidenschaftlichkeit persönlicher Polemik. Sie gilt, wie es auch bei den Theologen aller Bekenntnisse — die philosophischen Bekenntnisse ganz besonders eingeschlossen! — vor allem dem nächsten Nachbar — Lutheraner und Reformierte haben sich ja befehdet wie, um Nietzsche selbst zu zitieren, „wie sich eben nur Brüder unrecht tun". So schildert er den Typus des „objektiven" Historikers: „solch ein duftender Genüßling vor der Historie, halb Pfaff, halb Satyr, Parfum Renan, der schon mit dem hohen Falsett seines Beifalls verrät, was ihm abgeht, wo es ihm abgeht".... Vor allem jedoch ist es Eugen Dühring, dessen Strafrechtstheorie, dessen „Wirklichkeitsphilosophie", dessen „widerhistorischen" Anarchismus er mit einer Heftigkeit und persönlichen Erbitterung verfolgt, die sich eben nur aus der Verwandtschaft erklären. Geradeso folgt dann der „Fall Wagner", als Nietzsche wieder unmittelbaren Einfluß auf die deutsche Jugend begehrt; folgt der „Antichrist", als er vom schaffenden Philosophen ganz zum Religionsstifter geworden ist (wogegen auch in der „Genealogie", wie in „Jenseits von Gut und Böse" von der ewigen Wiederkunft gar nicht und von dem Übermenschen nicht allzu viel die Rede ist). Und so dringt in seine Ausführungen

gelegentlich etwas von jener aller Liebe und Milde abgestorbenen Gehässigkeit des armen Strindberg, der trotz dem Apostel Tolstoi und dem Prediger Björnson unter den großen Dichtern unserer Zeit der einzige „Theolog" ist. „Man blicke in die Hintergründe jeder Familie, jeder Körperschaft, jedes Gemeinwesens: überall der Kampf der Kranken gegen die Gesunden, — ein stiller Kampf zumeist mit kleinen Giftpulvern, mit Nadelstichen, mit tückischem Dulder-Mienenspiele, mitunter aber auch mit jenem Kranken-Pharisäismus der lauten Gebärde, der am liebsten ‚die edle Entrüstung' spielt." Ist das nicht der Grundakkord aller Familiendramen des fanatischen Schweden? Ja, hat Nietzsche nicht sogar wie Strindberg gelegentlich der verdeckten persönlichen Polemik Raum gegeben? sollte dies nicht ein geheimes Porträt Overbecks sein: „Ich kenne dies alles vielleicht zu sehr aus der Nähe: jene verehrenswürdige Philosophen-Enthaltsamkeit, zu der ein solcher Glaube verpflichtet, jener Stoizismus des Intellekts, der sich das Nein zuletzt ebenso streng verbietet wie das Ja, jenes Stehenbleiben-Wollen vor dem Tatsächlichen —", was dann allerdings auf die französische Wissenschaft abgelenkt wird.

Eine theologische Grundstimmung also; auch ein theologischer Stil: daher die überhäufige Wendung: „es ist kein Zweifel", „daran ist kein Zweifel". Eine Theologie, deren Gott freilich ein Begriff ist, oder ein Begriffskreis, und deren praktische Anwendung — die Moral ist. Denn alles, „was bisher auf Erden als Moral gefeiert worden ist" mit Bedenklichkeit zu betrachten, das erklärt er selbst als seine eigenste Eigenheit: „eine Bedenklichkeit, welche in meinem Leben so früh, so unaufgefordert, so unaufhaltsam, so in Widerspruch gegen Umgebung, Alter, Beispiel, Herkunft auftrat, daß ich beinahe das Recht hatte, sie mein A priori zu nennen." Hier eben sitzt jene Einheit von praktischem und theoretischem Interesse, die Nietzsche ebensosehr von einem Spinoza, Kant oder selbst Schopenhauer scheidet, wie sie ihn mit einem Plato und Rousseau, vor allem aber einem Sokrates verbindet. Der unheilbare Widerspruch einer angeborenen, aber noch immer reiner ausgebildeten

Vornehmheit zu der gemeinen Wirklichkeit der Dinge — das ist die Ursache seines Ekels, seines großen Ekels; das Bedürfnis, ihn zu überwinden, hat seine psychologischen und kulturhistorischen Studien genau so wie seine Menschheitsverbesserungspläne diktiert.

Hievon also geht es auch diesmal aus. Gegeben ist, wie bei jedem Moralisten, der Widerspruch zwischen der geforderten und der wirklichen Welt. Gefordert: eine Welt voll starker bewußter Selbstbejahung. Gegeben: eine Welt der schwächlichen Unterwürfigkeit und Selbstverneinung....

Nun scheint sich sofort eine bestimmte Lösung der Schwierigkeit anzubieten. Könnte diese Einschränkung des Machtwillens nicht in dessen eigenem Interesse liegen? Könnte die geheime Weltmacht nicht diese Einrichtung selbst getroffen haben, um sich als Ganzes, wenn auch auf Kosten der einzelnen (und vielleicht selbst nur scheinbar auf deren Kosten!) um so stärker zur Geltung zu bringen? Etwa wie in vielen Ländern das monarchische Prinzip durch die konstitutionelle „Einschränkung" tatsächlich an Stärke nur gewonnen hat.

Diese harmonisierende Theorie nun ist nicht nur wirklich aufgestellt worden, sondern auch zu beinah unumschränkter Anerkennung gelangt. Sie ist die kulturpolitische Konsequenz jener altruistischen Lehren, die die Aufklärung mit so unendlich segensreichem Erfolg verbreitet hat. So starke Individualitäten wie Goethe und Schiller haben gepredigt:

Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet

oder:

Mut zeiget auch der Mameluck —
Gehorsam ist des Christen Schmuck.

Die Einfügung in den Gesamtorganismus, die freiwillige Entsagung verkünden Goethes „Wilhelm Meister" wie Schillers „Kampf mit dem Drachen"; und als Gipfel dieser ganzen Weltanschauung steht Kants kategorischer Imperativ überall sichtbar da.

Indem nun auch hier der Wille die Erkenntnis leitete, ent=

stand die kulturhistorische und kulturpolitische Lehre, die Entwicklung der Menschheit vollziehe sich durch fortschreitende Unterordnung des einzelnen unter den Gesamtwillen. Nicht im Bewußtsein der Freiheit schlechtweg, wie Hegel gemeint hatte, sondern im Bewußtsein einer Einordnung, die Freiheit und Gehorsam vereint, vollzieht sich die Entwicklung der Menschheit. So seien denn überhaupt die „Tugenden" entstanden als Ergebnisse der zunehmenden Organisation der Menschheit. Eigenschaften nämlich oder Handlungsweisen, die sich dem gemeinen Nutzen dienlich erwiesen, seien anfangs nur aus dem individuellen Nutzen hervorgegangen; dann aber, mit zunehmendem Bewußtsein der menschlichen Solidarität, seien sie mit klarer Absicht gewählt worden eben um des allgemeinen Nutzens willen. Und so bedeute die unzweifelhaft vorhandene Schwächung des Einzelwillens eine erfreuliche Stärkung des Gesamtwillens, durch den die altruistischen Tugenden — Nietzsche würde sagen: die asketischen Ideale — erst möglich geworden seien: Enthaltsamkeit, Aufopferung, Uneigennützigkeit. . . .

Diese Lehre haben vor allem die englischen Moralisten entwickelt; aus der Schule des praktischen Utilitarismus eines Bentham ist der theoretische Evolutionismus Herbert Spencers hervorgegangen — die für Nietzsche dann beide gleichmäßig Musterbeispiele unphilosophischen Philosophierens sind. Der gleichen Richtung gehört aber auch als Schüler wiederum Spencers und seiner Genossen Paul Rée an.

Mit diesen Dogmatikern des harmonischen Fortschritts setzt sich die Vorrede auseinander. Man sieht: wir geraten hier wieder auf den Granitgrund der fundamentalen Gegensätze. Nietzsche, der Romantiker, der für jeden einen „eigenen Mittelpunkt" verlangt, gegen Spencer, der in dem einzelnen (so viel Freiheit er ihm auch dem Staatssozialismus gegenüber wahren will) doch gut rationalistisch nur ein Rad der großen Maschine erblickt; Nietzsche, der Bewunderer starken Wollens, mit seiner ästhetischen Freude an der blonden Bestie gegen die christliche oder wissen=

schaftliche Ethik der Hingabe und Selbstüberwindung; Nietzsche, der Individualist, im Kampf mit dem als Demokratie, als Staat und Kirche, als „Humanität“ auftretenden Kollektivismus. Und doch hat er selbst Anteil an all dem, was als Bestes und Stärkstes seine Gegner bewegt — gerade wie Henrik Ibsen, dessen sämtliche Dramen ein persönliches Ringen nach der unmöglichen Synthese dieser Gegensätze vorstellen. Nietzsche dagegen entscheidet sich mit aller Energie für die eine Seite, und eben dies macht ihn bis zur Grausamkeit hart gegen die andere. Es ist in seinem Kampf gegen die asketischen Ideale mehr Askese, in seinem Ansturm gegen die Grausamkeit mehr Grausamkeit, als in all seinen früheren Schriften zu finden war.

Aber seine Stellungnahme selbst ist ohne weiteres begreiflich. Was Nietzsche will, das sagen mit der ganzen leidenschaftlichen Offenheit eines Gebets aus gepreßtem Herzen die Anfangsworte seines Schlußparagraphen: „Sieht man vom asketischen Ideal ab: so hatte der Mensch, das Tier Mensch bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; ‚wozu Mensch überhaupt?‘ — war eine Frage ohne Antwort; der Wille für Mensch und Erde fehlte; hinter jedem großen Menschenschicksal klang als Refrain ein noch größeres: ‚Umsonst‘“. . . . Dies „Umsonst“ hatte er schon im Beginn seiner literarischen Laufbahn hinter die Wirksamkeit der von ihm höchstverehrten griechischen Denker geschrieben; „noch hatte die Menschheit kein Ziel“, hieß es schon im „Zarathustra“. Nun vereint er beide Erkenntnisse: weil die asketischen Ideale das einzige Ziel sind, und ein gefährliches Ziel, darum ist alles Menschentum bisher umsonst gewesen. Und jener ungeheure Wille bäumt sich in ihm auf, der schon in dem „Nutzen und Nachteil der Historie“ den ungeheuersten Plan gefaßt, den je eines Menschen Hirn barg: den, die Geschichte der Menschheit von neuem anzufangen, ihre ganze Entwicklung bewußt und zielbewußt auf eine frische Grundlage zu stellen. Ein unendliches Mitleid packt ihn beim Anblick so viel verschwendeter Kraft — Kraft, die verschwendet war, weil sie dem Weltwillen selbst entgegenarbeitet.

Fruchtbar kann nur ein Ideal sein: den Willen zur Macht überall zu stärken, ihm freien Raum zu geben, ihm — dies vor allem! — den Mut seiner selbst zu schaffen. In diesem Sinn gilt es eine Umwertung aller Werte, vor allem der moralischen Werte, und als deren unmittelbare Anwendung eine völlig veränderte Rangordnung der menschlichen Typen selbst.

Es ist klar, welche Typen zu oberst stehen. Für Schopenhauer waren es die beiden der unbedingten Selbstabtötung und der unbewußten Selbstbejahung: Heiliger und Genie. Für Nietzsche sind es die beiden der unbewußten und der bewußten Selbstbehauptung: am Anfang der Entwicklung — „vor der Geschichte", wie Nietzsche sagt — die blonde Bestie, das Raubtier — auf dem Höhepunkt der „Philosoph". Das Raubtier: das eben Mensch gewordene Tier, noch mit der ganzen jenseits von Gut und Böse (oder „diesseits von Gut und Böse") stehenden Unbefangenheit des begehrenden Tiers, nur durch neue Mittel seines Machtwillens von ihm unterschieden. Der Philosoph: auf der Brücke vom Menschen zum Übermenschen, bewußt in jedem Schritt, aber um der Sicherheit seines Wollens heraus mit einer neuen göttlichen Unbefangenheit in der Auswahl seiner Mittel begabt. Der eine vor, der andere nach der Aufrichtung des Zwangsjochs „Gut und Böse"; zwischen beiden — der Mensch und seine Geschichte.

Hiermit ist der Aufbau des Buches gegeben. Zu Anfang die Schilderung des Urzustandes, dann die jener ungeheuren Umkehr der Entwicklungsrichtung: des „Sklavenaufstandes in der Moral", der Aufrichtung des asketischen Ideals durch das jüdische Priestervolk und die christliche Kirche; die Ergebnisse dieser Umkehrung des Machtwillens: die asketische Grausamkeit gegen sich und andere, und als deren höchste Blüte — die Erfindung des „bösen Gewissens". Soweit sind wir; nun gilt es die erneute Umkehr; nun soll ein neuer Himmel erbaut werden. Die Möglichkeit ist da, sobald der schaffende Denker den Einfluß gewinnt, den durch Jahrtausende der asketische Priester besaß. Somit wendet sich nunmehr die Schilderung dem zweiten Idealtypus zu: dem des

„neuen Philosophen“. Wie kurzsichtig waren doch die, die Nietzsches eigentliches höchstes Ideal in der „blonden Bestie“ sehen wollten! die ihm doch nur eine überwundene Stufe ist, freilich prächtig und bezaubernd im Vergleich zu dem Menschen jener endlosen Decadence, die wir „Weltgeschichte“ nennen, aber doch neben dem Erzieher zum Übermenschen dumpf und stumpf wie der Affe neben dem Menschen!

Nietzsche erörtert also die Bedingungen einer Wiedergeburt der Menschheit. Es sind die Bedingungen einer freien Entfaltung des Willens zur Macht zunächst in den höchstorganisierten Menschen. Die frühere Frage, ob große Männer noch möglich seien? wird bejaht; aber es genügt eben nicht, daß sie geboren werden. Sie bedürfen eines eigenen Klimas, einer eigenen Existenzform, die liebevoll geschildert wird, natürlich aus Nietzsches eigenen Erfahrungen und Bedürfnissen heraus; wobei jener Begriff der „guten Luft“ für alles symbolisch ist, was die größten Gefahren von dem schaffenden Philosophen fernhalten kann — denn diese größten Gefahren sind das starke Mitleid, das entwaffnet, und der große Ekel, der zur Verzweiflung führt.

Was nun hat dieser Philosoph, oder haben diese Philosophen zu leisten? Wir wissen es seit Nietzsches ersten Schriften — wenn auch das Schlagwort nicht lange vor dem „Zarathustra“ geprägt ist —: ihre Aufgabe ist die „Umwertung aller Werte“. Natürlich nicht nach ihrem willkürlichen Belieben; sondern so, daß die Rangordnung aller Werte nach ihrer Bedeutung für den menschlichen Machtwillen bestimmt wird. Somit erhebt sich von neuem auch jenes Problem des Werts der „Wahrheit“; und auch der Wille zur Wahrheit bedarf der Verjüngung. Denn die Wissenschaft strebt nur nach der äußeren Wahrheit der Einzeltatsachen — die neue Philosophie aber nach der inneren Wahrheit der Grundtatsachen. So wie nach einem Ausspruch in „Jenseits von Gut und Böse“ alle Moralen „nur eine Zeichensprache der Affekte“ sind, so ist alles vom Standpunkt des Machtwillens aus „perspektivisch“ zu betrachten und zu „interpretieren“ — ein Wort,

dessen erneute Beliebtheit das Wiedererwachen des Philologen in Nietzsche verrät.

Denn in der Tat ist in gewissem Sinne die Fehde, die hier dem modernen Historiker angesagt wird — und vor allem ihren glänzendsten Vertretern (neben Mommsen): Ernest Renan und dem „geborenen klassischen advocatus jeder causa fortior", Leopold von Ranke — zugleich eine Episode in dem ewigen Kampf zwischen Historiker und Philologen. Der Historiker hat seine Freude an der Entwicklung, der Philolog an der Einzelerscheinung; jener hat, um Schulausdrücke zu gebrauchen, die Geschichte (mit der sie beide gleich sehr zu schaffen haben) kursorisch zu lesen, der Philolog statarisch. Natürlich hat auch der Philolog Entwicklungen zu studieren und zu schildern, natürlich auch der Historiker Einzelerscheinungen zu interpretieren; und so hat es denn genug Historiker gegeben, die in diesem Sinn „Philologen" waren — ich würde auch Ranke dazu rechnen — und genug Philologen, die so verstanden „Historiker" waren, wie vor allem Jakob Grimm. Aber der Gegensatz besteht — und er besteht auch in Nietzsches Brust. Er ist seiner Anlage nach durchaus „Historiker", ist es gerade auch in diesem Buch: Lehrer der Entwicklung, der Veränderung von einem Zustand zum andern; aber dennoch ist ihm hier nicht die Darstellung der Evolution selbst Hauptsache, sondern die Schilderung und Gegenüberstellung der Zustände selbst. Sich in diese einzufühlen, „Erkenntnis des Erkannten" zu geben, die Symptome zu deuten und verständlicher zu machen — das ist hier sein Ehrgeiz; er treibt Historie hier als Philolog — und ebendeshalb in gefährlicher Weise.

Fragen wir uns zunächst nach der Methode selbst, wie er die Zustände zu ermitteln sucht. Um zwei solche handelt es sich. Gegeben, unmittelbarer Beobachtung zugänglich ist der gegenwärtige: die Welt, oder mindestens die Kulturwelt („alles, was heut Europa heißen kann") unter dem Zeichen der asketischen Ideale. Zu erschließen ist der Urzustand: da der Kulturmensch noch blonde Bestie war. Wie kommen wir zu diesem?

Die besondere Schwierigkeit der prähistorischen Kulturgeschichte liegt vor allem in der Paradoxie dieses Begriffs selbst: es wird eine Kulturgeschichte der kulturlosen Zeit gefordert, etwa wie man Literaturgeschichte literaturloser Völker und Epochen schreibt. Keineswegs handelt es sich dabei nur um Worte; denn die Schwierigkeit ist damit nicht zu beseitigen, daß man das Wort „Kultur" als völlig relativen Begriff für jede Epoche anwendbar macht. Denn auch bei der weitherzigsten Anwendung setzt das Wort eine gewisse Übereinstimmung in der geistigen Lebenshaltung voraus, die in irgendwelchen Denkmälern ihren Niederschlag hat; von einer „Tierkultur" kann man nicht reden. Sagt man, es handelt sich nicht um prähistorische Kultur, sondern um prähistorische Psychologie, so ist auch damit nicht viel geholfen; denn auch diese könnten wir nur nach irgendwelchen gemeinschaftlichen Lebensäußerungen beurteilen, und von dem prähistorischen Menschen kennen wir auch die elementarsten nicht: nicht Sprache, nicht Sitte, erst recht nicht Mythologie; nur die individuelle Lebenshaltung läßt sich aus den Funden einigermaßen erschließen. Zur Archäologie aber hat Nietzsche weder als Historiker noch als Philolog ein Verhältnis.

Um also den geistigen Zustand der Menschheit in vorgeschichtlicher Zeit zu ermitteln, gibt es keinen andern Weg als diesen: die ältesten geschichtlichen Denkmäler von kollektivischer Bedeutung auf ihre Vorgeschichte zu befragen — eine im wesentlichen philologische Aufgabe.

Zweierlei Denkmäler solcher Art gibt es: Sprache und Sitte, unter welchen Begriff wir hier die für die früheste Zeit allein zugänglichen rituellen und kultischen Bestandteile der Mythologie (wie das von Nietzsche mehrfach berührte Menschenopfer, die grausamen Jugendweihen mit Einschluß der Keuschheitsopfer u. a. m.) mit einbeziehen.

Als Philolog ist Nietzsche besonders geneigt, sich an die Worte zu halten, und seine Neigung, die Etymologie in den Dienst der Urgeschichte zu stellen, hat hier die reichste Ernte getragen. Nur liegt die Gefahr der Überschätzung des Materials hier nahe,

und im ganzen mag Nietzsche den Ertrag der Wortdeutung ähnlich überschätzt haben wie früher den der Mythendeutung. Denn wir haben zunächst oft nur Vermutungen über die „Urbedeutung" (oder, wie wir jetzt lieber sagen, die „älteste Anschauung"); und selbst wo diese einigermaßen gesichert erscheint, ist keine Gewähr dafür vorhanden, daß die älteste Benennung eine treffende, eine richtig kennzeichnende war. Aber der geschulte Philolog aus Ritschls Seminar ist doch hier ungemein methodisch vorgegangen. Auf einzelne Etymologien beschränkt er sich selten; meist stellt er ein ganzes Netz zusammengehöriger und entgegengesetzter Begriffe (z. B. für „gut" und „schlecht", „vornehm" und „niedrig") zusammen, bei denen dann ein Glied das andere stützt und die Fehlerquellen bedeutend verringert werden. Er hat auch gut wissenschaftlich eine systematische Untersuchung gefordert; und erst jetzt, nach fast einem Vierteljahrhundert, hat eine deutsche Universität seinen Wunsch erfüllt und die Preisaufgabe wirklich gestellt, die er so formulierte: „Welche Fingerzeige gibt die Sprachwissenschaft, insbesondere die etymologische Forschung, für die Entwicklungsgeschichte der moralischen Begriffe ab?" Dabei muß es ihm gleich schwer geworden sein, seinem stilistischen Stolz eine „Anmerkung" zu gestatten — und seinem menschlichen, sich an die Universitäten zu wenden!

Aber es kommen schließlich nicht allzuviel brauchbare „Kulturwörter" in Betracht; und so bleibt als methodisches Hauptmittel dasjenige, welches durch den größten Teil der Moralgenealogie durchgeführt wird: die Interpretation der ältesten Sitte und der frühesten Moral.

Hierfür hatte sich nun eine bezeichnende Manier ausgebildet, deren Zurückweisung ganz allein schon genügen würde, um Nietzsche den größten Bahnbrechern der historischen Logik, den größten Wohltätern der völkerpsychologischen Forschung zuzurechnen. Es war die Methode, jeden Brauch und jede Anschauung aus ursprünglicher unmittelbarer Zweckmäßigkeit zu erklären. So hat etwa der gefeierte Jurist R. von Ihering in seiner „Vorgeschichte der Europäer" von den Grußformen bis zur Staatsform alles auf ursprüng-

liche sinngemäße Absicht zurückgeführt. Dem gegenüber erklärt Nietzsche mit vollstem Recht: „Es gibt für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen sein sollte — daß nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schließliche Nützlichkeit, dessen tatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen; daß etwas Vorhandenes, irgendwie zustande Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; daß alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herrwerden, und daß wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige ‚Sinn' und ‚Zweck' notwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muß." Dies Gesetz von der Verschiebung der Zwecke läßt sich noch tagtäglich beobachten; man denke z. B. daran, wie unsere Unfallversicherung von Baare und ihren andern Begründern als Schutzeinrichtung für die Arbeitgeber gegen Haftpflichtprozesse gedacht war und aus sich heraus erst zur sozialen Fürsorge für die Arbeiter sich entwickelt hat. Wir sind deshalb geneigt, jede auf unmittelbare Zweckmäßigkeit gegründete Erklärung von vornherein für verdächtig zu halten. Die hebräischen Speisegesetze wird man jetzt gewiß eher aus der Abneigung der Jahveverehrer gegen heidnisches Opferfleisch erklären als (wie man es früher tat) aus hygienischen Rücksichten. Denn die immanente Zweckmäßigkeit der Sitte war ein Dogma, das historischer Prüfung fast nirgends Stich gehalten hat.

Nietzsches tiefe historische Erkenntnis sah also für seine Aufgabe: den Zustand „vor der Geschichte", d. h. vor der ersten Umwertung aller Werte, zu erfassen, den damals fast allein betretenen Weg ungangbar. Er schuf sich einen neuen, oder vielmehr er schritt auf dem fort, den er sich (wie wir sahen) schon früher geschaffen hatte. Er sucht die gegebenen Stadien der Entwicklung durch eine in sich möglichst wahrscheinliche psychologische Entwicklung zu ver-

binden. Und zwar so, daß er die Wahrscheinlichkeit jedesmal durch möglichst vollständige und klare Anschauung zu prüfen sucht, nichts mehr fürchtend als „ein bloßes Wort, eingeklemmt in eine alte Lücke der menschlichen Erkenntnis".

Nun ist es ohne weiteres klar, daß dies nichts ist als ein großes Experiment, bei dem wiederum, wie bei den etymologischen Deutungen, nur die größere Zahl sich gegenseitig stützender Einzelannahmen eine gewisse Gewähr der Richtigkeit gibt. Aber es ist eben die zunächst einzig mögliche Form der Erschließung. Es ist dieselbe, die jeder Historiker anwenden muß, wenn er etwa Heinrichs IV. Gang nach Canossa deuten will, oder Napoleons Verhältnis zu England; es ist auch derselbe, den die alten Dichter anwandten, um Medeas Kindermord oder Kriemhilds Rache begreiflich zu machen. Wir haben zur Ergänzung unserer Kenntnisse in solchen Fällen schlechterdings keine andere Möglichkeit als die der psychologischen Interpolation. Willkürlich kann sie gehandhabt werden, ist sie aber an sich durchaus nicht; und unwissenschaftlich können sie nur jene gerade heut freilich häufigen Vertreter der Geisteswissenschaften schelten, die sich an die Devise halten: „Im Kleinen gründlich, im Großen oberflächlich" — die etwa, die ein Gedicht aus zwanzig „Quellen" herleiten, ohne sich auch nur einen Augenblick zu fragen, wie es daraus entstanden sein könne.

Natürlich setzt aber diese Methode als eine (wenn auch in sich einheitliche) Hypothesenkette größte Vorsicht in der Handhabung voraus, auch von ihr gilt der bekannte Satz, jede Kette sei so stark wie ihr schwächstes Glied. Und man wird nicht leugnen können, daß diese Kette schwache Glieder in sich birgt, so machtvoll auch ihr Gang, so geistreich ihre Verknüpfung, so lebendig die ihr zugrunde liegende Anschauung ist. Den „historischen Geist" darf Nietzsche mit gutem Grunde sich mehr als den andern Moralhistorikern zuschreiben; aber seine Durchführung mit philologischen Mitteln bringt Unzuträglichkeiten mit sich.

Vorausgesetzt wird eine ursprüngliche physiologische Verschiedenheit zwischen „Herren" und „Dienern", die durch das Pathos der

Distanz zu einer Rassenverschiedenheit wird; und erst die moderne Demokratisierung seit der französischen Revolution soll zu einer Rassenvermischung dieser beiden Typen geführt haben, die dann die endgültige Entartung bewirkte. Von neuem erhebt sich da das Problem: wenn die Macht in den Händen der Machtfreudigen ist — wie konnten asketische Ideale zum Sieg gelangen? „Die ritterlich-aristokratischen Werturteile haben zu ihrer Voraussetzung eine mächtige Leiblichkeit" — wie lassen sie sich von den Niederen überwältigen?

Im Grunde ist Nietzsches Antwort die der alten Aufklärer: durch Priestertrug. Nur daß er nicht mehr an eine geheime Verschwörung wider die Herren glaubt, nicht an ein bewußtes Betrügen; sondern an einen Machtwillen der nicht zur Macht Berufenen, der sie selbst in Täuschung und Trug hineinpeitscht. Das Priestertum hat die Werturteile umgedreht, indem es sein eigenes Ideal des „Ressentiment" umdreht: die Rache der Unproduktiven an den Schaffenden, der Unvollkommenen an den Vollkommenen treibt Schritt für Schritt den Machtwillen aus der aktiven Betätigung in die passive, in die asketische hinein; als letzte Betätigung des Willens zur Macht in dem Unmächtigen bleibt schließlich die Askese übrig, d. h. das grausame Auslassen des eigenen Machtwillens zur Zerstörung seiner selbst. Die Juden insbesondere vertreten diese Religion des ressentiment — die sich aber auch, völlig unabhängig, in Indien findet; sie bilden sie aus, sie übermitteln sie den christianisierten Völkern.... In einem Abschnitt, der alle „kosmischen Mythen" Spittelers an Kraft und Anschaulichkeit übertrifft, trotz der paradox-realistischen Form eines Dialogs mit „Reden Sie jetzt!" und „Geben Sie acht!", schildert Nietzsche „wie man auf Erden Ideale fabriziert" — was doch auch seine eigene Aufgabe war, nur daß er in dieser „Fabrikation" der asketischen Ideale eben eine Karikatur der eigenen Schaffensart erblickt. — Diese Grundstimmung des Hasses, der Erbitterung in der christlichen Demut sucht er an einigen glänzend gewählten Zitaten aus „christlichen Agitatoren — man nennt sie gewöhnlich Kirchenväter" — wie Thomas von Aquino und Tertullian zu beweisen.

Aber widerlegt ihn nicht schon jene typische Entwicklung, die er selbst zugibt? Wir beobachten bei Nietzsche in seinen letzten Jahren jene Erscheinung, die sonst der Mythologie eigen ist: daß typische Entwicklungen als einmalige historische Akte aufgefaßt und dargestellt werden. Jeden Tag geht die Sonne unter; aber der Mythus läßt sie *einmal* durch den Pfeil des bösen Jägers sterben. Täglich geht sie auf; aber der Mythus läßt sie *einmal* durch ein Zauberwort wieder belebt werden. — Christentum, Richard Wagner, Priesterschaft — sie werden für Nietzsche Begriffe von mythologischer Kraft, wie in dem „berüchtigten Fall Buckles" der „Geist der Bevormundung" ein realer Dämon wurde. Alles war auf dem besten Wege; da kam der mißgestaltete Zwerg, der grinsende Teufel, und Loki stürzt die Welt in die Nöte der Götterdämmerung. Aber — wenn in Indien wie in Europa der asketische Priester dies durchsetzen konnte, was hat es denn dann mit der Pracht der blonden Bestie viel auf sich? — Und dennoch: es läßt sich ein Parallelismus der Entwicklung denken. Nur müßte dann in den Herren selbst doch etwas sein, was der Überlistung durch die Priester — deren subjektive Ehrlichkeit Nietzsche wiederholt anerkennt — entgegenkommt. Nietzsche operiert sonst wohl — und in anderem Zusammenhang auch in diesem Buche — mit dem antiken Begriff der „Hybris": jenes ritterlichen Übermutes, der die Götter zu ihrer Notwehr herausfordert. Man könnte sie sich als Zwischenglied eingeschoben denken; wie Heinrich Heine Tannhäusers Kyffhäuserglück in Sehnsucht nach Bitternissen umschlagen läßt und Flaubert Nebukadnezars Cäsarenwahnsinn in die Selbsterniedrigung des Grasfressens. Aber Nietzsche verzichtet auf dies Zwischenglied. Die Entwaffnung der Herren geschieht ganz von außen her; freilich indem sie selbst sich innerlich den dämonischen Feinden anpassen. Denn auch hier spricht in ihm der eigene Machtwille. Er *will* ja selbst die Umkehr bewirken oder doch bewirkt sehen; er *will* an die Möglichkeit glauben, daß die Bekehrer die Umwertung durchsetzen können, auch wenn aus der Zeit selbst und aus ihren Machthabern noch so wenig ihnen entgegenkommt. . . .

Aber die prachtvollen Charakterbilder des Asketen, des Mißratenen, des Pflegers, des Philosophen, die über das ganze Buch verstreut sind, beweisen eine Virtuosität der psychologischen Intuition, die schlechtweg zwingend wirkt. Man wird den Entwicklungsgang, den Nietzsche als einmaligen historisiert, als typischen studieren müssen. Was geschah, um tatsächlich das kriegslustige und kriegstüchtige, vornehme und abenteuerlustige Volk der Spanier in kurzer Zeit in eine Nation untüchtiger, untätiger, stolzierender Bettler umzuwandeln, die nur noch in der Betätigung der Religiosität eine einst welterobernde Aktivität bewährten? Die Religionspsychologie hat begonnen, die Psychologie der Bekehrung aus den Händen der konfessionellen Apologetik zu nehmen; was lehrt sie Greifbares über die Konversion des übermütigen Weltbejahers Clemens Brentano zum überfrommen Selbstverleugner? Es steht hier, wie so oft bei Nietzsche, wie so oft gerade bei den tiefsten Forschern: mag an seiner Antwort noch so viel vergänglich sein — die Frage ist unsterblich.

Ganz Ähnliches gilt für die zweite Abhandlung. Sie handelt von der Entstehung des Verantwortlichkeitsgefühls und damit des Schuldbewußtseins und des bösen Gewissens. Tiefsinnigeres, Geistreicheres hat Nietzsche selten geschrieben als die Kapitel über die Erziehung des menschlichen Kollektivgedächtnisses, über die grausamen Mittel gegen die „Vergeßlichkeit“, die Heranbildung einer „Berechenbarkeit“ des Menschen; und wie tief greift allein eine Nebenbeobachtung wie die über den Don Quijote — ein Buch, das Nietzsche ganz eigentlich gehaßt hat —, der uns heut so ernst stimmt und einst helles Lachen erweckte; auch dies eine Verschiebung der Zwecke, gerade wie umgekehrt Swifts Gulliver aus der bittersten Satire sich in das fröhlichste Kinderbuch gewandelt hat. Wie unschätzbar ist gerade bei diesen Virtuosen der Definition der Satz: der Begriff der Strafe sei ganz und gar undefinierbar: „Es ist heut unmöglich, bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird: alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfaßt (d. h. hinter denen eine verwickelte Bedeutungsentwicklung liegt) entziehen sich der Definition; definierbar ist nur

das, was keine Geschichte hat." (Ein echt Nietzschescher Zwischensatz!) — Aber auch hier ist gleich der Ausgangspunkt anfechtbar. Nietzsche läßt alles Schuldgefühl von dem ganz realistisch aufgefaßten Verhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner ausstrahlen. „Haben sich diese bisherigen Genealogen der Moral auch nur von ferne etwas davon träumen lassen, daß zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff ‚Schuld' seine Herkunft aus dem sehr materiellen ‚Schulden' genommen hat?" Nun ist kaum zu bezweifeln, daß dies von Nietzsche mit gewohnter Anschaulichkeit geschilderte Verhältnis wesentlich dazu beigetragen hat, das Abhängigkeitsgefühl bei dem Schwachen, die Strafluſt bei dem Starken großzuziehen. Aber kann wirklich von hier alles Schuldgefühl, schlechte Gewissen, Abhängigkeitsgefühl, von hier alle Grausamkeit des Machtwillens ausgegangen sein? Setzt ein so fest geregeltes Verhältnis, eine so unbedingte Macht des einen — der doch nicht immer gerade der körperlich Überlegene gewesen sein kann — nicht schon ein ganzes System von „Rechtsordnungen" voraus? gesichertes Eigentum, feierliche Verpflichtung, Schutz des Getäuschten — kurz eigentlich schon den „Staat" selbst, den doch Nietzsche der vorhistorischen Geschichte keineswegs zuschreibt? Nietzsche ist auf seinem Lieblingsboden: dem der Ursprungshypothesen, und seine Schnelligkeit im Herausfinden der Ursachen und Ursprünge nimmt beängstigend zu; die sichere Durchdringung einzelner Zustände soll zu rasch zu einer lückenlosen Folge führen.

Dafür geht er bei der dritten Abhandlung wirklich von einem kontrollierbaren Einzelfall aus, ohne sich freilich lange daran zu halten; es ist natürlich der eine von den beiden Fällen, die ihn zeitlebens nicht losgelassen haben: nach dem „Fall Sokrates" der „Fall Wagner". (Erst nach einem längeren Zwischenraum folgt „der Fall Schopenhauers"; es ist bezeichnend, daß nur die intimste Erfahrung wie eine Person benannt wird: „der Fall Wagner" neben dem „Fall Schopenhauers"!) Was bedeutet Wagners Entwicklung von Ludwig Feuerbach zu Arthur Schopenhauer, vom Heidentum zum Christentum, vom unbedingten Herrenmenschen zum Vorfechter asketischer Ideale? Aber er erledigt diese Frage

mit dem an sich gewiß bedeutungsvollen Bescheid: „man tut gewiß am besten, einen Künstler so weit von seinem Werk zu trennen, daß man ihn selbst nicht gleich ernst nimmt wie sein Werk“. . . . Denn ihn selbst zieht es zum Werke: zu der Umwertung, zu der Widerlegung der asketischen Ideale. Ihn verlangt nach dem positiven Gegenbild zu so viel Elend, Grausamkeit, Selbstbetrug. Wie Immermann sich am „Oberhof“ von der Satire des „Münchhausen“ erholen mußte, so Nietzsche an der Schilderung des Philosophenlebens von der Darstellung des asketischen Priestertums. Zärtlich denkt er der Heilerin und Helferin, der Philosophie. „Man könnte sagen, daß erst am Gängelbande des asketischen Ideals die Philosophie überhaupt gelernt habe, die ersten Schritte und Schrittchen auf Erden zu machen — ach, noch so ungeschickt, ach, mit noch so verdrossenen Mienen, ach, so bereit umzufallen und auf dem Bauch zu liegen, dieser kleine schüchterne Tapps und Zärtling mit krummen Beinen!“ (Wüßten wir nichts von Nietzsches Leben — würden wir aus dieser Stelle nicht allein herauslesen, welche zärtlicher Familienvater Friedrich Nietzsche gewesen sein müsse?) Und in dieser zärtlichen Liebe wird er weicher auch gegen die Feinde dieser neuen, schaffenden Philosophie. Immer kehrt jetzt die mehr entschuldigende als anklagende Wendung wieder, es sei nur Krankheit, Krankhaftigkeit, was in den asketischen Idealen sich kundtut; „das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heilinstinkte eines degenerierenden Lebens“ — und also schließlich doch auch dem Willen zum Leben! Freilich hat auch dies Wort „Krankheit“ hier wie „Physiologie“ eine unsichere schillernde Bedeutung; bald ist es wirklich gemeint, bald nur metaphorisch. Aber nirgends hat das „große Mitleid“ in diesem weichsten und härtesten aller Menschen seit Christus sich ergreifender offenbart als in dieser Schilderung des Kranken; in dieser Schilderung der Ansteckung selbst der Stärksten unter den Neueren, Byrons, Beethovens, Wagners; aber auch in diesem Gemälde des asketischen Priesters, der (gerade wie der schaffende Philosoph auch!) Arzt der Menschheit sein will und „die ganze Meute wilder Hunde im Menschen

in seinen Dienst genommen und bald diesen bald jenen losgelassen hat, immer zu dem gleichen Zweck, den Menschen aus der langsamen Traurigkeit aufzuwecken, seinen dumpfen Schmerz, sein zögerndes Elend für Zeiten wenigstens in die Flucht zu jagen".... Aber widerspricht er sich nicht auch hier? macht er nicht aus dem asketischen Priester, dem Führer des Sklavenaufstandes in der Moral, einen im Sinne seines neuen Schlagwortes „aktiven" Menschen, während er sonst allen, die nicht dem Machtwillen unmittelbar Raum geben, nur „Reaktivität" zugesteht?

Es folgt nun die Abrechnung mit den Mitbewerbern um die Weltherrschaft. Wer hebt und hält noch die Kulturmenschheit? Die Religion? Dem „Antichrist" spielt eine harte und herbe Verurteilung des Christentums vor, des Neuen Testaments und Luthers; als weichlich, süßlich, konventikelhaft wird jenes gescholten, als bäurisch und roh mit groben Scheltworten dieser, wogegen dem Alten Testament mehr Kraft und Vornehmheit zuerkannt wird, als nach früheren Partien über das Volk des Ressentiments, über das eigentliche Priestervolk erwartet werden konnte. Unzweifelhaft spricht dabei Nietzsches Zorn auf Dühring und den Antisemitismus mit; wie denn seine letzten Sympathien oft mehr durch Grausamkeit des Hasses als der Liebe bestimmt werden: „ich tat's aus Haß der Städter und nicht zu eurem Dank", wie es in Uhlands Ballade heißt. — Die Wissenschaft? Milder als sonst urteilt Nietzsche über sie — ist er doch selbst wieder in einer wissenschaftlichen Phase —, aber auch sie kann kaum noch retten, denn „sie glaubt noch an die Wahrheit": über der Entwicklung von Einzeltatsachen vergißt und versäumt sie das letzte und höchste Ziel: dem menschlichen Machtwillen aufzuhelfen. Aus dieser Perspektive allein ist alles zu beurteilen; deshalb eben ist der Wert der Wahrheit selbst zum Problem geworden, wie vorläufig jeder Punkt auf der Gütertafel. — Insbesondere nimmt Nietzsche auch die Geschichtschreibung vor, ohne diesmal auch nur seinen Freund Taine als rühmliche Ausnahme zu erwähnen. Aber er denkt eben im geheimen wie immer vor allem als Deutscher, an sein Vaterland, dessen „nachgerade

unableugbare und bereits handgreifliche Verödung des Geistes" er gerade auch den Idealisten zuschreibt, Historikern wie Treitschke, Künstlern wie Wagner, Philosophen wie Dühring.

Und so bleibt für Nietzsche als Rettung eben nur sein Weg. Bittend wendet er sich an seine „unbekannten Freunde (— denn noch weiß ich von keinem Freunde!)". Dringend, fast beschwörend weist er auf seine eigenen Schriften, die früheren, die künftige über den Willen zur Macht. Denn sonst sei alles verloren. Selbst jener letzte, an sich verkehrte, an sich verhängnisvolle asketische Wille — er war doch ein Wille; „der Wille selbst war gerettet". Nun aber ist auch der erlahmt; die Strafe stirbt ab, der Priester wird matt, der Leidende verzweifelt. Vor der Tür steht der Tod des Willens: der europäische Nihilismus, die Selbstverneinung der Kulturmenschheit. Es ist in der zwölften Stunde. — Und auch diese gelehrte, geistreiche, weit ausholende theoretische Untersuchung mündet in den praktischen Aufruf.

Die Festigkeit und Beharrlichkeit des Standpunktes ist zu bewundern — bei ihm zu bewundern, den man immer wieder unsteten Hin- und Herirrlichterierens beschuldigt hat und unaufhörlicher Widersprüche. Aber diese Festigkeit im Praktischen führt nun im Theoretischen zur Erstarrung. Wir erinnern an den Aphorismus in „Jenseits von Gut und Böse": „Der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Mißtrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit: alles Unbedingte gehört in die Pathologie." Ach! es ist vorbei mit dem „Tanzen" und „Fliegen"! das Pathologische, wenn auch noch nicht „physiologisch nachgerechnet", tritt an die Stelle der Gesundheit. Nietzsche erträgt nicht länger das Warten, den Widerspruch der stumpfen Trägheit, den Willen zur Ohnmacht — all das, was Flaubert la force terrible de la faiblesse nennt; an dem Fehlen starker Freunde, mehr noch an dem Ausbleiben eines würdigen Gegners ist Friedrich Nietzsche zugrunde gegangen.

XVII.

Rückblicke.

Mit dem „Zarathustra“ hat Nietzsches Lebenswerk den Gipfel erreicht — auch in seinen eigenen Augen. Nicht nur seines Inhalts wegen — er hat jetzt die feste Formel, der „Zarathustra“ sei „das tiefste Buch“ —, sondern auch wegen der Form: alle Kräfte des Künstlers hatten hier in unvergleichlicher Weise zusammengewirkt und in Zarathustra, „der auf eine heilige Weise allen heiligen Dingen Mut und Spott entgegenstellt und seinen Weg zum Verbotensten, Bösesten mit Unschuld geht“ den idealen Über-Nietzsche erschaffen. Was in ihm als Ideal lebte, was selbst in diesem fruchtbarsten aller Genies nur in glücklichen Augenblicken erfüllt werden konnte, das war in dieser Gestalt mythische und ebendeshalb mehr als reale Wahrheit geworden. Staunend wie vor einem fremden Werk, wie Goethe vor seinem „Wilhelm Meister“, stand Nietzsche selbst vor dieser „inkommensurabeln Produktion“. Er hatte erreicht, was er den Vätern als heiligste Pflicht geboten hatte: die Höherbildung in dem eigenen Kinde.

Aber in seinen Rückblicken hat er es selbst tiefsinnig ausgesprochen: „daß die gründlichste Loslösung von einem Künstler die ist, daß man sein Ideal geschaut hat“. Nietzsche hat in dem „Meister des Zarathustra“ (wie man altdeutsche Maler nach ihren Hauptgemälden zu benennen pflegt) sein Ideal geschaut; die großen Philosophen des Altertums verschwinden, und selbst „ein solcher großer Name“, wie der Schopenhauers oder Wagners, tritt für ihn nunmehr ganz in historische Beleuchtung — oder Verdunkelung.

Wenn man dem alten, in Geistesverfall versunkenen Weltverächter Swift seine Werke zeigte, so sagte er wohl kopfschüttelnd: „Ich wollte, ich hätte so etwas machen können!“ Es ist schon etwas

von dieser Stimmung des erschöpften Staunens in Nietzsches Betrachtungen über seine früheren Schriften. Gewiß geht die Beschäftigung mit diesen zunächst aus praktischen Ursachen hervor: er gedenkt alle seine Werke zu einem großen Hammer zusammenzuschmieden, der die Gegner zerschmettern soll, oder den Gegner: „dies mesquine Zeitalter“, „dies zerschriebene“, „dies lärmende pöbelhafte Zeitalter“. Die neuen Vorreden sollen den starken festen Stiel der furchtbaren Waffe bilden, sie als ein Ziel zusammenhalten, vor allem auch mit den schon vorhandenen Werken verbinden, was sich neu dazu fügt: die „Hauptschrift“ vom „Willen zur Macht“. — Aber neben diesen praktischen Absichten des Propheten und Erziehers stehen die seelischen Bedürfnisse des Künstlers. Aus tiefster Selbsterkenntnis spricht er hier von der „Tortur des Schaffenmüssens“ als dionysischem Trieb des Schaffenden. In die Pausen der eigentlichen Produktion drängt sich die Selbstkritik; oder vielmehr, da die eigentliche Kritik durch die Einheitlichkeit der Entwicklung und mehr noch durch das Vorherrschen des Willens zur Einheit eingeschränkt ist, eine Art fortlaufenden biographisch-psychologischen Selbstkommentars zu den Werken. Da eigentlich Neues nicht mehr aufblüht, da Erlebnis und Studium nicht mehr seine Denkerphantasie befruchten, so kehrt er auf den Boden früherer Siege zurück; der Einsame weiß wirklich nur noch mit seinen Gedanken zu leben und erfüllt im eigentlichsten Sinn Novalis' Wort: „Wohin gehen wir denn? Immer nach Hause!“

Natürlich ist aber diese Reihe von Rückblicken, die überwiegend an die einzelnen Bücher anknüpfen, doch nicht völlig von Selbstkritik entblößt. Vor allem schiebt Nietzsche wieder das Motiv des Lebensalters ein: „jedes Lebensalter versteht die ‚Wahrheit‘ auf seine eigene Weise“. Insbesondere ist er geneigt, jenen düsteren verzweifelnden Pessimismus, den er stolz ist überwunden zu haben, für eine Art Pubertätszeugnis zu halten; und in diesem Sinn darf er denn auch von „seinen Philosophien“ sprechen — übrigens im Vollbewußtsein ihrer inneren Einheit, und stolz auch darauf, daß er nicht wie Schopenhauer lebenslänglich auf einer Philosophie

„sitzen geblieben sei“, „die aus seinem 26. Lebensjahre stammte und auch zu diesem Lebensalter gehört“. — Es ist eben der Philolog, der die Werke eines Philosophen bespricht und dabei Zeit und Zeitalter der Entstehung als einen wichtigen Gesichtspunkt zu würdigen gewohnt ist.

Wir haben schon früher unser Urteil dahin abgegeben, daß diesen Betrachtungen Nietzsches über seine früheren Schriften mehr für den Zeitpunkt, in dem er sie abgibt, Bedeutung zukomme als für den, dem sie gelten. Eine jede Biographie ist von der Gefahr bedroht, in das zu zeichnende Leben mehr Einheit zu bringen als es besaß. Die vaticinatio ex post sieht alles, was gekommen ist, schon in aller Frühe vorangedeutet; Widersprüche werden zu Entwicklungsformen auch da, wo sie eben nur Beweise einer unsicheren Stellungnahme sind; Werke, die nebeneinander liegen, werden zur Pyramide aufgetürmt. Diese Gefahren sind freilich da geringer, wo wirklich eine starke Einheit im Aufbau des Lebens nicht zu verkennen ist, wie bei Goethe, Wagner, Nietzsche; gänzlich schwinden sie auch da nicht. Und sie werden wiederum gesteigert, wenn die Autobiographie die innere Einheit Anfechtungen gegenüber besonders energisch vertreten will, wie bei Rousseau — und Nietzsche. Weiter: bei Werken, die er schon durch eine lange Reihe späterer Erfahrungen von sich getrennt sieht, wie der „Geburt der Tragödie“ und noch dem „Menschlichen Allzumenschlichen“ — „was lernt man nicht alles in zehn Jahren!“ — ist die Wahrscheinlichkeit spekulativer Konstruktion größer als bei denen, die sich um Nietzsches letztes großes Erlebnis, den „Zarathustra“, gruppieren. Wenn er von der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung sagt: „Zum mindesten sollten die Leser nicht darüber im ungewissen sein, wie wenig mir immer an der Wahrheit gelegen hat“, so datiert er wohl doch eine Anschauung vor, die damals erst schüchtern die ersten Schritte wagte — die Anschauung, die er jetzt knapp und entscheidend in die denkwürdigen Worte faßt: „Der Wille zum Schein, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln ist tiefer, ‚metaphysischer‘ als der Wille zur W a h r h e i t, zur Wirklichkeit,

zum Sein". Freilich, immer war Heraklit sein Liebling, und früh hat ihn das psychologische Recht der Illusion, ja der Lüge (in außermoralischem Sinn) beschäftigt! — Er sagt: „alle meine Schriften waren bisher ausgeworfene Netze: ich wünschte Menschen mit tiefen, reichen und ausgelassenen Seelen nur einzufangen". Aber so weit das nicht von jeder werbenden Schrift gilt, ist es doch erst für die Bücher seit der „Morgenröte" richtig; es konnte völlig erst zutreffen, seit Nietzsche sich von Bayreuth losgemacht hatte und ihm der Plan eines „Ordensbundes höherer Menschen", erst undeutlich, dann immer klarer vorschwebte. — Kurz: Nietzsche betrachtet seine ganze Vergangenheit unter dem Zeichen des Zarathustrabuches; wie denn jede stark angelegte Autobiographie etwas Mythologie mit sich führt.

In höherem Sinn ist nun aber eben dies berechtigt; und deshalb sind diese autobiographischen, autokritischen Studien Nietzsches in letzter Linie doch die wichtigsten Grundlinien jeder Nietzsche-Biographie und -Kritik. Ganz gewiß legt er die Grundprobleme seiner inneren Entwicklung endgültig bloß, wenn er schreibt: „Ich habe meine Proben gemacht, als ich mich weder durch die große politische Bewegung Deutschlands, noch durch die künstlerische Wagners, noch durch die philosophische Schopenhauers von meiner Hauptsache habe abspenstig machen lassen: doch ward es mir schwer, und zeitweilig war ich krank daran". Und wieder unter diesen drei „Proben" — wie sie der Märchenritter auf dem Weg zur Erlösung der verzauberten Jungfrau bestehen muß — kennt er wohl die schwerste: die, die ihm durch „jenen vielfachen und geheimnisvollen Menschen" ward, durch Richard Wagner: „Ich habe ihn geliebt und niemanden sonst. Er war ein Mensch nach meinem Herzen, so unmoralisch, atheistisch, antinomistisch...." Und doch: auch hier stilisiert er Wagner zu sehr nach seinen eigenen späteren Idealen: so bunt, so vielfach, so aufregend wie das Leben selbst malt er jetzt Richard Wagner, in dem er doch einst gerade die innere Einheit des Genies bewundert hatte! Gewiß mit Recht betont er wieder, daß er in seinen Bayreuther Schriften „seine idealistischen Farben, in welchen er die Bilder des Philosophen und des Künstlers schaute, gleichsam

auf vorgezeichnete Gestalten aufgemalt habe“: Schopenhauer und noch mehr Wagner wurden ihm Bestätigungen früher Ahnungen, so sehr, daß er die wirklichen Menschen nicht gleich durch diesen poetischen Schleier hindurch erkannte. Nur das ist ein Irrtum, daß er jetzt Wagner wie er ist glaubt sehen zu können; die nächsten Schriften werden beweisen, daß er ihn wie den Sokrates nur immer zu idealisieren vermochte, sei es ins Schöne, sei es ins Häßliche; wie dem Michelangelo beim Malen des Abendmahls zwei Gestalten lange nicht zu voller Lebenswahrheit gedeihen wollten: Christus — und Judas; weil er ihren Begriff zu stark erfaßte.

Ähnliches gilt von einer weiteren wichtigen Frage. Nietzsche lehnt für sich den „Willen zum System“ von vornherein ab. Sollte nicht auch hier gelten, daß er eine im Grunde richtige Ansicht unter dem Eindruck späterer Entscheidung zu unbedingt ausgesprochen hat? Gewiß charakterisiert er seine Bücher aufs feinste: „In Aphorismenbüchern gleich den meinigen stehen zwischen und hinter kurzen Aphorismen lauter verbotene lange Dinge und Gedankenketten“...; gewiß sagt er, über seine ganze Wachstumsart entscheidend, mit Recht: „Ein philosophischer Mensch treibt das Erlebte ins Allgemeine, alles Einzelne wächst in Ketten.“ So suchten auch wir das Systematische seiner Aphoristik zu erklären. — Aber ob er sich nicht jetzt doch über jenes Maß von „Not“ hinwegtäuscht, das er in diesen Spruchbüchern so herrlich zur Tugend zu machen verstand?

Nietzsches Liebling bleibt sein erstes Buch mit den für sein ganzes Leben bestimmenden großen Würfen: der „neuen Konzeption der Griechen, der neuen Konzeption der Kunst, als des großen Stimulans zum Leben, der Konzeption eines Pessimismus der Stärke, eines klassischen Pessimismus“. Sein Liebling — denn von dem „Zarathustra“ trennt den eigenen Schöpfer etwas wie scheue Ehrfurcht. Aber auch dem „Menschlichen Allzumenschlichen“ steht er wieder näher und es sind vorzugsweise Schlagworte aus dem Umkreis dieses Buches, die er erläutert: der „freie Geist“, das neue Kunstwort „Loslösung“. (Doch weiß er auch dem Wort

„unzeitgemäß“ seine Obertöne abzuhorchen). Die späteren Schriften werden von dem „Zarathustra“ verdeckt und fast erdrückt.

Im ganzen ist es doch eine starke Freude an dem eigenen Leben, trotz allen Klagen über die Einsamkeit, die diesen Vorreden ihre eigene Färbung gibt. Es ist ihm gelungen, „über alles Pessimistische bei sich Herr zu werden“, das Leben selbst unter seinen Schutz zu nehmen. Er empfindet in der neuen Gesundheit des freien Geistes ein neues Glück. Er durchlebt noch einmal sein Heldenleben und wie er sich die Welt verjüngte — was eben die eigentliche Mission eines jeden Helden ist. Als er sich von der schwersten Krise — es war im Sommer 1876 — erholt, als er der Schlange „Ekel“ den Kopf abgebissen hatte — da war die Welt neu geworden. „Diese nahen und nächsten Dinge: welchen Flaum und Zauber hatten sie inzwischen bekommen!“ Und so ist dies sein letztes Wort — für diesmal —: „Meine Freunde, ihr versteht euern Vorteil nicht: es ist nur Dummheit, wenn höhere Menschen an dieser Zeit leiden: sie haben es nie besser gehabt.“

Gewiß — auch ihm war eine große „Erbschaft“ zugefallen, wie Goethen (nach seinem Urteil wenigstens) mit der zu bekämpfenden Farbenlehre Newtons. Insofern mag ein kampflustiger, tatenhungriger höherer Mensch es nie besser gehabt haben. Aber — vertrug Goethe den Alleinbesitz jener Erbschaft? Verbittert hat es ihm das Leben, daß er keine Gemeinde fand für die neue Lehre vom Licht. Auch Nietzsche konnte nur in einem Augenblick der Ruhe sich überreden, er brauche an dieser Zeit nicht zu leiden: wie schilt er sie gerade in diesen Aufzeichnungen! So schmerzlich litt er an dieser Zeit, die ihn nicht verstand, ihn kaum hörte, daß die letzten Jahre des großen Schaffenden nur noch der Abwehr, nur noch dem Kampf gegen die Zeit gelten sollten — neue „Unzeitgemäße“ ohne die Hoffnung und Heiterkeit der alten!

XVIII.

Streitschriften gegen Richard Wagner.

Häufig hat man es beobachtet, daß Perioden des Aufsteigens und des Verfalls überraschende Ähnlichkeiten zeigen; und dies gilt von der Entwicklung des einzelnen wie von der ganzer Völker, von der Schriftstellerei Nietzsches wie von der antiken Kunst. Wie seine Werke bis zum Zarathustra hin gewachsen waren, an Umfang wie an Inhalt, so nehmen sie nun wieder ab und nähern sich dem Flugschriftencharakter der „Unzeitgemäßen" — ein Wort, das Nietzsche jetzt ohne Erfolg durch „zeitlos" zu ersetzen versucht. Wohl will er im „Willen zur Macht" noch einmal ein theoretisches Grundwerk geben, und systematischer sogar, als „Menschliches Allzumenschliches" und „Zarathustra" (mit seinen beiden Erläuterungsschriften „Jenseits von Gut und Böse" und „Zur Genealogie der Moral") es waren; aber eben dies gelingt ihm nicht mehr. Der Umkreis seines Interesses zieht sich enger und enger zusammen — in der „Götzendämmerung" umspannt er zum letztenmal die Welt seiner geliebten Probleme und Rätsel; sonst aber hat er nur noch Friedrich Nietzsche selbst zum Mittelpunkt. Von der „Mehrheit der Welten" ist seine Anschauung zum egozentrischen Standpunkt zurückgekehrt; „Ecce homo" könnten auch „der Fall Wagner" und „der Antichrist" heißen. Wie die Bayreuther Schriften der Propaganda für Wagner, so gelten „Der Fall Wagner" und „Nietzsche contra Wagner" der gegen ihn; wie damals Schopenhauer und Wagner als Sinnbilder des philosophischen und des künstlerischen Genies galten, D. Fr. Strauß als der „Bildungsphilister" schlechtweg, so ist nun Richard Wagner der Inbegriff der Dekadence, des Verfalls, der künstlerischen, moralischen, ja auch intellektuellen Entartung. . . .

Und doch ist selbst hier in Nietzsches Verhältnis zu Richard Wagner das Spezifische, nur einmal Vorhandene nicht zu verkennen. Solche harten Schelt- und Schimpfwörter, wie er sie z. B. den Gelehrten — und den Deutschen immer gern ins Gesicht geschleudert hat, werden hier vermieden. Mehrmals gebraucht Nietzsche eine seltsam bezeichnende, liebkosende Schelte: er nennt Wagner die kluge Klapperschlange; denn von dieser erzählt die alte Sage, wie sie mit ihrem Blick den bezaubert, den sie dann mit ihrem Biß vergiften will. Bezaubert fühlt sich Nietzsche auch hier noch, wo er sich vergiftet fühlt. Nicht nur, daß er — in der zweiten Streitschrift — ihn als unvergleichlichen Meister, wenigstens im Kleinen, im Einzelnen, in der Herbstschönheit einzelner Takte rühmt — im Grund gilt sogar in der ersten der eigentliche Zorn Nietzsches mehr den Wagnerianern als Wagner.

Er bereitet selbst auf seine „Späße" vor; er rechtfertigt die zweite Schrift mit dem Bedürfnis, dem lustigen Pamphlet eine ernste Begründung zur Seite zu geben. Und so sieht man wirklich den „Fall Wagner" von einem Ton durchzogen, der sonst nur ganz vereinzelt in Nietzsches Schriften auftaucht. Daß er gut lachen konnte, daß er herzliches Lachen schwer entbehrte, wissen wir mehr aus seinen Briefen und den Berichten der Schwester als aus seinen Werken. Gerade von Richard Wagner klagt er: daß er in vielem ihm gegenüber recht habe, könne ihn für den Schmerz nicht entschädigen, den Mann verloren zu haben, mit dem er mehr als mit irgend jemand sonst gelacht habe.... Nun, der „Fall Wagner" ist fast ein Versuch, das zu erneuern, sich mit Wagner lachend auszusprechen, wobei dann freilich oft unter dem Lachen Worte des Zornes hervorklingen, und oft auch eine Träne fließt.

„Partei zu nehmen gegen alles Kranke an mir, eingerechnet Wagner, eingerechnet Schopenhauer" bezeichnet das Vorwort als den Inhalt der großen strengen Selbstdisziplin, durch die Nietzsche sich gerettet habe — „mein größtes Erlebnis war eine Genesung. Wagner gehört bloß zu meinen Krankheiten." Eine „Krankheit" nun aber, die ihn, den Propheten der Kraft, von dem rechten

Wege hätte ablenken können; eine Krankheit, die da, wo Zarathustra entstehen sollte, nur einen Wagnerianer hätte aufkommen lassen — eine solche Krankheit mußte der Erzieher der Menschheit freilich für die denkbar gefährlichste ansehn und als die schlimmste aller Seuchen bekämpfen. Er sah in Wagner die Gefahr, oder vielmehr: die gleiche Gefahr auf dem Gebiet der Kunst, wie auf dem der Moral sie ihm das Christentum bedeutete. Eine schmerzliche persönliche Erinnerung kam hinzu, nie vernarbt: der Kampf um die Seele Heinrichs von Stein, den er (im November 1884) als „den deutschen Jüngling", als Verkörperung des neuen jungen Deutschland und Europa zu gewinnen hoffte — und den Wagner festhielt. Ähnliches war ihm mit der treuen Freundin Malvida, war ihm mit dem begeisterten Verehrer Erwin Rohde begegnet. Überall traf er seinen einstigen Meister als den Meister auch noch seiner eigenen erhofften Apostel; überall galt es noch „Buddhas Schatten" zu überwinden.

Und so ward ihm Wagner der Inbegriff des sagen wir Anti-Nietzscheanischen. Was nur feindlich und verhaßt, sich in diesen Namen faßt. Die Dekadence ist Nietzsches praktisches Hauptproblem geworden — die Dekadence, wie er sie faßt; das heißt die Unfähigkeit, dem neuen Evangelium zu folgen. Der Dilettantismus des Übermenschentums statt der Vorbereitung zum höheren Menschen; die Ergebung in die Schwächen der Zeit statt der Selbstüberwindung — das heißt ihm jetzt Wagner. Gegen ihn spielt er die Musik Bizets aus, mit innerem Entzücken an der südlichen Süße dieser Kunst, deren Entdeckung er entzückt dem Freund Peter Gast gemeldet hatte: „eine so leidenschaftliche und so anmutige Seele" hörte er aus „Carmen" heraus. Aber neben dieser Freude an Bizets unphilosophischer und unprophetischer Musik spielt doch die Absicht mit, aufzutrumpfen: dem „deutschen Meister" soll gerade der Südländer, ja der Franzose gegenübergestellt werden. Nietzsches Neigung zu französischer Art ist auf dem Gipfel; er liebt nicht nur französische Zitate, Worte, Anklänge, sondern übersetzt ganze eigene Sätze ins Französische — meinte er ja doch, seine Schriften

seien „leichter ins Französische zu übersetzen als ins Deutsche". Sein Zorn auf die Deutschen steigert sich ins Krankhafte; enttäuschte Liebe; Gram über die Verlassenheit bei seinen angeborenen, berufenen Helfern; Entrüstung über flache, unwürdige, hämische Angriffe wirken zusammen. Und so kommt das letzte hinzu: Wagner wird ihm zum Vertreter jenes Deutschtums, in dem er das ärgste Hindernis des Europäertums erblickte, wie für Nietzsches eigene Entwicklung, wie für die Bildung einer Gemeinde und Gefolgschaft, so ist er ihm für die Entstehung der übernationalen Kultur die verkörperte Verneinung.

In diesem Sinn kritisiert er „den Fall Wagner". Schon der Titel, originell und erfolgreich wie einst „Schopenhauer als Erzieher", ist charakteristisch: wie ein pathologischer „Fall" aus der Gerichts- oder Krankenstubenpraxis soll die Erscheinung vorgeführt und beschrieben werden. Nietzsche beginnt mit einer höchst ironischen Besprechung der gedanklichen Motive, wobei das Schlagwort „erlöst" eine böse Rolle spielt. Wagner wird als der Dichter des Feminismus dargestellt, als der symbolische Vertreter der Frauenemanzipation — und man weiß, daß für Nietzsche dieser Begriff zu dem positiven des Übermenschentums das negative Korrelat bildet. — Dann erst bespricht er die künstlerische Eigenart; dies übrigens im Sinne Wagners und seiner Schüler, wie Heinrichs von Stein, die den Meister vor allem als Propheten und Kulturerneuerer, dann erst als Musiker aufgefaßt sehen wollten. Den Übergang bildet für Nietzsche das Problem des Stils. Er sieht die literarische Décadence in Wagners Stil gerade in dem Selbständigwerden der Teile: „Das Leben wohnt nicht mehr im Ganzen. Das Wort wird souverän und springt aus dem Satz heraus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen — das Ganze ist kein Ganzes mehr." Gerade dies gegen Wagner, dessen „unendliche Melodie", dessen Einbettung des Musikdramas in die Mythologie doch gerade der Isolierung des einzelnen entgegenwirken wollte! Aber eben: Nietzsche glaubt nicht, daß Wagner, was er anstrebte, vermochte. Vor allem nicht — als

Musiker. Er sei nicht Musiker von Instinkt gewesen, weil die Musik ihm nie Zweck war, sondern immer nur Mittel — Mittel, das „Psychologisch-Pittoreske“ der kranken Zeit auszusprechen. Deshalb sei ihm hier das Größte gelungen: „er hat das Sprachvermögen der Musik ins Unendliche vermehrt“; aber eben damit habe er bewiesen, daß er nicht sowohl Musiker sei als Schauspieler. Dies ist nun das Schlagwort der weiteren Ausführungen. Schauspieler: das heißt nicht schaffender Künstler, der ein ganz Neues ins Leben ruft, indem er die dionysischen Kräfte entbindet, um sie apollinisch wieder zu bändigen; sondern nachschaffender Halbkünstler (wie es Nietzsche auffaßt), der zum vollkommensten Ausdruck bringt, was in anderen schon fertig vorhanden ist. Schauspieler, das heißt nicht eine autonome Individualität, die aus ihrem Inneren die formgebenden Gesetze empfängt; sondern eine abhängige Persönlichkeit, die für ein gegebenes Publikum das Werk eines Dritten zu interpretieren berufen ist. Schauspieler, das heißt (immer im Sinne Nietzsches) ein Mensch, der all seine Gaben, körperliche und geistige, unkeusch in den Dienst der unmittelbaren Wirkung stellt. „Wagner marschiert mit Trommeln und Pfeifen an der Spitze aller Künstler des Vortrags, der Darstellung, des Virtuosentums; er hat zuerst die Kapellmeister, die Maschinisten und Theatersänger überzeugt.“

Man begreift, was dieser Vorwurf bedeutet, den Nietzsche etwa seit dem „Zarathustra“ gern gegen ihm unsympathische Erscheinungen erhebt. Schauspieler, wenn auch bisweilen „Schauspieler des eigenen Ideals“, sind ihm die Priester ohne echte Religiosität — auch die des klassischen Altertums: die Philologen; sind ihm die Jünger, die ihrer Meister Worte nur dem Klange nach nachbeten; sind ihm die heimischen Patrioten. Schauspielerisch ist ihm jedes Tun, wodurch absichtlich ein über die wirkliche Empfindung herausgehender Schein erweckt wird, falsches Mitleid oder erheuchelte Tiefe so gut wie „Wagners Genie der Wolkenbildung, sein Greifen, Schweifen und Streifen durch die Lüfte, sein Überall und Nirgendswo, genau dasselbe, womit sie seinerzeit Hegel verführt und verlockt hat!“ —

Dem stellt er sein eigenes Ideal gegenüber: „was wir Halkyonier bei Wagnern vermissen — la gaya scienza; die leichten Füße; Witz, Feuer, Anmut; die große Logik; den Tanz der Sterne; die übermütige Geistigkeit; den Lichtschauder des Südens; das glatte Meer — Vollkommenheit.“ ...

Es ist doch wohl der nach oben idealisierte Bizet, der so gegen den nach unten idealisierten Wagner ausgespielt wird. Aber wir erinnern uns, wie wir schon die „Geburt der Tragödie“ aus einem ähnlichen Gegeneinander herzuleiten suchten. Friedrich Nietzsche, der Schüler der Griechen, der Bewunderer apollinischer Kunstvollendung — und eben diese pflegt er jetzt mit einem neuen Lieblingswort „Vollkommenheit“ zu nennen — wollte in Richard Wagner eben diese Kunstvollendung der Hellenen erblicken, wie Lessing in Shakespeare die Regeln des Aristoteles wiederfinden mußte; und so ließ er einen stilisierten Richard Wagner an die Stelle des sehr realen treten, wie er nun selbst erkennt. Früh wie die Kritik Schopenhauers setzt der heimliche Kampf gegen Wagner ein — jener stumme Widerstand, den die Nachschrift als einen Triumph der „Vernunft im Instinkt“ begrüßt, war auch in dem begeisterten Verehrer und Werbeoffizier des Bayreuther Meisters im Keim lebendig. Er dichtete sich Wagner dergestalt um, daß manche Züge der Charakteristik seines nunmehrigen Anti-Wagners Bizet auf den Helden der „Geburt der Tragödie“ und der vierten Unzeitgemäßen übertragen werden konnten. ...

Und hieraus entspringt nun eine weitere seltsame Wendung. Nicht-Deutscher zu sein, ist jetzt leider in Nietzsches Augen ein Verdienst; er schilt in den Briefen an den damals recht deutschfeindlichen Brandes auf sein Vaterland, wie dem Fremden gegenüber kein Franzose oder Engländer sein Vaterland schmähen würde; er freut sich seiner angeblichen polnischen Physiognomie. Aber dennoch ist es keineswegs wagnerfreundlich gemeint, wenn er am Schluß die Frage aufwirft: „War Wagner überhaupt ein Deutscher?“ Als bewiesen sieht er, Wagners einstiger Intimus, dabei die problematische Herkunft Wagners von dem Schauspieler Geyer an; so daß, wie Bizet

zufällig Jude war, auch Wagner es halb wäre. Doch ist ihm dabei der „Schauspieler" wichtiger als der Semit. „Sein Wesen widerspricht dem, was bisher als deutsch empfunden wurde: nicht zu reden von deutschen Musikern." Nun bricht also doch das Bekenntnis zum deutschen Ideal durch: Wagner gescholten als nicht deutsch! Oder ist auch hier nur das „Schauspielerische" gemeint: daß Richard Wagner als Urdeutscher gelten will, sein Leben zur fable convenue macht — wenn es „nicht Schlimmeres" ist? — Ich glaube: vor allem ist auch hier die Reaktion gegen Nietzsches eigene frühere Auffassung wirksam. Nichts soll gelten, was er damals aussprach; der idealisierte Wagner galt als Inbegriff des Besten am Deutschen — deshalb wird ihm nun auch dies, in Nietzsches Augen inzwischen so problematisch gewordene Lob nicht gegönnt.

Denn daß Nietzsche sich dem Deutschtum innerlich nicht genähert hat, zeigt der blutige Hohn auf den Wagnerianer und die Wagnerianerin — trotz seiner einstigen Anerkennung für die Gräfin Schleinitz, trotz seiner langjährigen Freundschaft mit Malvida von Meysenbug. Aber wieder hören wir da aus den Anklagen des Volkserziehers die persönlichste Klage des Einsamen: „Ah, dieser alte Räuber! Er raubt uns die Jünglinge, er raubt selbst noch unsere Frauen und schleppt sie in seine Höhle." ...

„Nietzsche entwarf den ‚Fall Wagner' im Mai 1888 in Turin und vollendete in Sils Maria bis Ende Juni das Druckmanuskript, dem er bis Anfang August noch die zwei ‚Nachschriften, und den ‚Epilog' anhängte" — auch diese fast weibliche Häufung der Postskripta ein Beweis, wie sich die Form lockert. — „‚Nietzsche contra Wagner' entstand gegen Mitte Dezember 1888 in Turin", nur durch die rasche Improvisation der „Götzendämmerung" von der ersten Streitschrift getrennt. „Nachdem ich im Fall Wagner eine kleine Posse geschrieben habe, kommt hier der Ernst zu Wort", sagt Nietzsche in seinem Begleitbrief vom 12. Dezember 1888. Wie das Vorwort es angibt, sind die einzelnen Abschnitte sämtlich früheren Schriften entnommen, zumeist der „Fröhlichen Wissenschaft", der auch der hier wieder nicht fehlende „Epilog" entstammt. Aber dies

Mosaik wirkt nicht nur durch die neuen Überschriften, sondern vor allem durch die Kunst der Anordnung selbst als ein Ganzes. Es beginnt mit der Klarlegung der subjektiven Stellung: „Wo ich bewundere", „wo ich Einwände mache" — „wir Antipoden". Hierauf der Versuch einer objektiven Beurteilung: „Wohin Wagner gehört" — „Wagner als Apostel der Keuschheit (und des Deutschtums)". Dann wieder ein praktischer Hinweis: „wie ich von Wagner loskam" und ein theoretischer Abschluß: „Der Psycholog nimmt das Wort"; endlich der Epilog als stilistisches Finale.

Es ist nicht ohne weiteres deutlich, weshalb Nietzsche dem „Fall Wagner" dies inhaltlich nichts Neues bietende Schriftchen folgen ließ. Auch die Worte jenes Begleitbriefs genügen nicht völlig; gewiß hatte Nietzsche die Empfindung, in der ersten Schrift die gewaltsame Heiterkeit, die angeborene Freude am Spaß zu weit getrieben zu haben, die der Sachse Nietzsche mit dem Sachsen Wagner teilt — aber er hätte doch auch in einer neuen ernsteren Streitschrift das Gleichgewicht herstellen können. Wichtiger ist, daß Nietzsche gerade damals selbst von Wohlwollenden — wie von Avenarius im „Kunstwart" — sein Verhältnis zu Wagner verkannt sah; es lag ihm an dem Nachweis, daß nicht aus irgendwelchen vielleicht persönlichen Gründen ein plötzlicher Bruch eingetreten sei, sondern daß längst der Gegensatz bestanden habe. Um diesem Nachweis Objektivität zu geben, verfiel Nietzsche sogar auf den seltsamen Einfall, Carl Spitteler um Herstellung einer solchen Beweisliste anzugehen — er war zu dem Dichter des „Olympischen Frühlings" in nähere unfreundlich-freundliche Beziehungen getreten. Spitteler faßte den Vorschlag recht seltsam unpsychologisch auf. Nachher dachte Nietzsche noch an eine Arbeitsgemeinschaft mit Peter Gast; tatsächlich hat er dies Stück Selbstkommentar doch ganz allein hergestellt. Es ist fast, als wenn der Philolog zu seinen Ausführungen die Belege nachliefern wolle, den wissenschaftlichen „Apparat" der Anmerkungen. Aber kam es ihm darauf an, zu beweisen, wie alt seine Parteinahme gegen den einstigen Herrn und Meister sei, so hätte sich die Quellenangabe bei den

Zitaten empfohlen; freilich mochte sie Nietzsches künstlerischem Geschmack Schwierigkeiten bereiten.

Ich glaube eben, daß wir auch hier auf Nietzsches frühere Art zurückgreifen müssen. Die Neigung, polemische und positive Schriften abwechseln zu lassen, trafen wir früh. Auch „Nietzsche contra Wagner“ ist positiv aufzufassen: nicht bei Wagner, sondern bei Nietzsche ist das neue Ideal zu finden. Nur daß bei dem verbitterten Mann, der nun in seine eigene Décadence eingetreten ist, auch das Positive allzu leicht negative Gestalt annimmt. Aber dies ist doch wohl das Wesentliche: der Blütenlese wirklicher oder angeblicher Verkehrtheiten Wagners eine solche der eigenen Entscheidungen über dieselben Probleme gegenüberzustellen — gerade wie „Ecce homo“ in gewissem Sinn das Gegenbild zum „Antichrist“ bildet . . .

Die beiden Schriften sind Verfallzeichen, kein Zweifel; und durch ihren Erfolg bestätigten sie das, bestätigten sie ihres Verfassers Urteil über seine Zeit. Sie sind zunächst viel eifriger gelesen und diskutiert worden als Werke von der Höhe des „Zarathustra“, von der Tiefe der „Morgenröte“ und des „Jenseits von Gut und Böse“. Sie haben aber natürlich auch ihrem Verfasser geschadet; nicht bloß, weil sie ihm die Wagnerianer endgültig bis zum fanatischen Haß entfremdeten. Aber mit dem Kampf gegen eine bestimmte Kunst erniedrigte Nietzsche, wenn er sie auch nur als Symptom nahm, sein Niveau. Der „Unzeitgemäße“ schien in einem bestenfalls „zeitgemäßen“ Krieg aufzugehen. Und dann: blieb er dem Meister nicht pflichtig, von dem er so gar nicht loszukommen vermochte? Die beiden anderen hatte er überwunden: Sokrates und Schopenhauer; Richard Wagner nicht. Mit ihm hatte er nicht nur theoretisch zu kämpfen, sondern auch praktisch: um die geistige Vorherrschaft. Es ist das Vorspiel zu der furchtbaren Schlacht wider das Christentum; die Stärke des Machtwillens sollte nur noch ein großes „zeitloses“ Werk gestatten: die „Götzendämmerung“.

XIX.
Götzendämmerung.

„Die ‚Götzendämmerung‘ entstand in wenig Tagen vor dem 3. September 1888 in Sils Maria, das am 7. September abgeschickte Druckmanuskript trug den Titel ‚Müßiggang eines Psychologen‘, der erst während des Druckes in den jetzigen Titel geändert wurde.... Gedruckt wurde das Buch von Mitte September bis gegen Ende Oktober; ausgegeben wurde es erst nach Nietzsches Erkrankung, im Januar 1889.“

Schon diese Stellung zwischen den beiden Streitschriften gegen Wagner ist bezeichnend. Es ist die einzige Schrift Nietzsches, in der von Richard Wagner nicht die Rede ist; auch das Christentum, mit dem dann der „Antichrist“ abrechnen soll, wird nur gestreift. Es ist Nietzsches letzte Werbeschrift, und im Grunde die einzige, die eine Werbeschrift für Friedrich Nietzsche heißen darf — das einzige Buch, in dem er für seine eigenen Bestrebungen in ähnlicher Weise eintrittt wie in der „Geburt der Tragödie“ und besonders in „Richard Wagner in Bayreuth“, für die seines einstigen Meisters.

Wir wissen, wie Nietzsche unter seiner Vereinsamung litt. „Nicht ein Laut kommt aus der weiten Welt, der meinem Herzen erquicklich klänge,“ schrieb er am 22. Juni 1887 an seinen getreuen Peter Gast. Er war auf Kampf und Widerspruch gerüstet; er fand nur stumpfes Schweigen. „Der Stein im Sumpf macht keine Ringe.“ Eben damals waren von der Schrift, die er zu einem Probierstein für die Stellungnahme ihm gegenüber hatte machen wollen, von „Jenseits von Gut und Böse“, 114 Exemplare verkauft worden, „während allein 66 Exemplare an Zeitungen und Zeitschriften verschenkt worden sind“. Wo waren alle Hoffnungen

auf die Gemeinschaft der höheren Menschen, auf die Genossenschaft der Vernichter, auf den Ordensbund geblieben? Die alten Freunde hatten sich zurückgezogen, Rohde, Burckhardt, Malvida, die Schwester; von neuen besaß er nur eben in Peter Gast einen unschätzbaren Helfer, der aber doch nur für die Vollendung der Schriften wirkte. Ein einziger Mann hatte sich gefunden, der die Kulturwelt auf das einzigartige Phänomen Nietzsche hinwies: Georg Brandes; aber seit im November 1887 diese hoffnungs- und erfolgreichen Beziehungen eröffnet waren, mußte Nietzsche den völligen Mangel an Verständnis, Teilnahme, Aufmerksamkeit in seiner Heimat nur um so bitterer fühlen. In der Tat fing ja gerade damals seine Wirkung auf die jüngere Generation an; während die von Lipiner in Wien gestiftete Nietzsche-Gesellschaft eine stille Gemeinde blieb, setzten die „Jüngstdeutschen" und vor allem seit 1887 Hermann Conradi sich mit Leidenschaft auch öffentlich für ihm ein. Aber sie sahen nur das Negative in seinen Schriften; und auch sonst ist es die Frage, ob der Widerspruch eines hochkultivierten und geistreichen Mannes wie des Schweizer Redakteurs Joseph Viktor Widmann im „Bund" Nietzsche nicht immer noch sympathischer war, als diese oberflächliche Zustimmung von seiten einer unreifen und formlosen Literatenjugend ihm sein konnte. Er wollte keine blinden oder halbblinden Anhänger: er wollte Jünger, die ihm zunächst folgten, selbst wenn sie ihn zuletzt überholen sollten. Ein feingebildeter und hochbegabter, sympathischer und doch selbständiger Schüler — das ist die letzte Hoffnung jedes großen Schaffenden. Schopenhauer hatte zuletzt eine Gemeinde, die diesen Anforderungen wenigstens im großen und ganzen entsprach, und liebte es, die Häupter zu zählen; Richard Wagner besaß eine nach Tausenden zählende Anhängerschaft — aber Heinrich von Stein war darin der einzige, um den Nietzsche ihn beneidete. Nirgends in der Welt ist dieser Typus des liebevollen und doch tapferen Jüngers so selten als in Deutschland, und schon in Stefan Georges Kunst, solche Apostel zu erziehen, zeigt sich wie in seiner Dichtung und Kunstauffassung etwas von romanischer Art. Goethe,

der auf Schubarth gehofft hatte wie Nietzsche auf Stein (und doch war der seltsame schlesische Halbphilosoph weder als Mensch noch als Forscher oder Schriftsteller mit dem edlen Thüringer zu vergleichen), mußte sich schließlich mit J. P. Eckermann begnügen, dessen Aufnahmefähigkeit freilich ans Geniale streifte, der aber doch von Goethes einstigen Genossen, den Fr. H. Jacobi oder gar Schiller, in geistiger Hinsicht fast so weit abstand wie Christiane Vulpius von Frau von Stein. Und doch brauchten Schopenhauer und Goethe und jetzt sogar Wagner jenen Lieblingsschüler, den sie suchten (und den der glückliche Wagner in Nietzsche einmal besessen hatte!), nicht so bitter notwendig wie Nietzsche, der praktisch wirken, der organisieren, der eine neue Welt schaffen wollte. Man möchte an einen immerhin kleineren Organisator erinnern, den in der Zeit von Nietzsches Kindheit der gleiche Mangel an Widerhall, an praktischem Erfolg, an Verständnis in den Tod trieb: an Friedrich List, der die Entwicklung Deutschlands um ein Menschenalter hätte beschleunigen können, wenn die stumpfe Routine ihm den Weg geöffnet hätte, den gegen sie ein Bismarck sich erzwang. Die Überreizung großer Männer ist immer erst die Reaktion auf die Überstumpfheit der kleinen; wir Deutsche sind für Friedrich Nietzsches Ausgang verantwortlich wie für den Friedrich Lists.

Die „Götzendämmerung“ ist Nietzsches letzter Versuch, diese Schuld von seinem trotz alledem geliebten Vaterlande zu nehmen. Nietzsche verdoppelt sich gleichsam. Wie er aus dem Höchsten und Tiefsten seiner Natur den Zarathustra gebildet hatte, so gibt er von seinem Geist jetzt so viel her, wie nötig wäre, um einen Apostel zu schaffen. Er stellt sich der eigenen Gedankenwelt gegenüber und wählt aus, was jener fehlende Freund auswählen würde, um mit solcher Auslese die Gemeinde endlich doch heranzurufen. Die „Götzendämmerung“ ist wie der „Zarathustra“ mehr eine Zusammenfassung als ein Fortschritt; aber diesmal nicht für die höheren Menschen bestimmt, sondern schon für die Gebildeten überhaupt — freilich das Wort nicht bloß im Sinne des Abiturientenexamens genommen!

Deshalb die lockere Fügung, wie die Pfeile im Köcher beieinander stecken, mancher erst nachträglich eingezwängt wie die wirksamen „Streifzüge eines Unzeitgemäßen". Die Anordnung entspricht etwa der Entwicklung Nietzsches: auf aphoristisch ausgeworfene Angelhaken folgt „das Problem des Sokrates": ein Rückgreifen auf seine erste Emanzipation von der gelehrten Überlieferung; Beiträge zur Psychologie, Metaphysik, Ethik; zur Kritik der herrschenden Weltanschauung: „die vier großen Irrtümer". Es folgt der praktische Teil: Widerspruch gegen die, die sonst als „Verbesserer der Menschheit" die Führung und Organisation der Menschheit beanspruchen — und erlangen; Widerspruch gegen die in dem neuen Deutschland herrschenden Ideale. Dann folgt eine Parade berühmter Namen, an denen Nietzsche stillschweigend den eigenen mißt; wobei am strengsten die beurteilt werden, die ihm am nächsten zu stehen scheinen: Ernest Renan; die „Kolportagepsychologen"; Carlyle, Emerson, Darwin; Schopenhauer. Daneben berühren diese Streifzüge die gesamte Welt seiner Probleme in anreizenden Einzeluntersuchungen zur Psychologie des Künstlers, zur Frage des „Fortschritts", zum Problem der Freiheit; zur sozialen Frage. — Endlich handelt der letzte Abschnitt eigens von Nietzsche selbst, von Nietzsche als Schüler der Alten, von seiner Auswahl aus der Antike — ein notwendiges Gegenstück zur „Kritik der Modernität"; und gleichsam eine Verlesung von der Kanzel her, der Vortrag eines der wichtigsten Abschnitte aus dem „Zarathustra" — „Oh meine Brüder, werdet hart!" — bildet den Abschluß.

Diese Schlußvorlesung hat die Überschrift „Der Hammer redet" und das Buch den Untertitel „Wie man mit dem Hammer philosophiert". Schon seit der Arbeit am „Zarathustra" ist der Hammer ein Lieblingssymbol Nietzsches; der Prophet selbst sollte ihn triumphierend in der Hand halten. „‚Der Mensch ist das, was überwunden werden muß. Hier halte ich den Hammer, der ihn überwindet.' Dieser Gesichtspunkt beseligt Zarathustra am Schlusse des dritten Teils, er wird dabei reif." Viel früher schon hatte Ibsens Bergmann sich der gleichen Metapher bedient:

In der Berge stummem Schoß
Liegen reiche Schätze bloß . . .
Brich den Weg mir, schwerer Hammer,
In des Berges Herzenskammer!

Nietzsche aber denkt wohl weniger an das Werkzeug des Bergmanns als an das des Geologen. Jedenfalls aber ist es bezeichnend, wie der große Dramatiker und der große Epiker und als Dritter auch der große Bildhauer Meunier die symbolische Arbeitergestalt des Schmiedes mit dem Hammer, jeder in seiner Weise, zum Schutzherrn ihrer Arbeit machen. Nur würde dies Symbol für „Jenseits von Gut und Böse“ und andere frühere Schriften, auch für „Menschliches Allzumenschliches“ vielleicht noch besser passen. Aber Nietzsche macht diese Arbeit mit dem schlagenden, schürfenden, absplitternden Hammer zum Gleichnis seiner philosophischen Technik überhaupt, von der das Buch eine Probe vorführen will: er geleitet in sein Bergwerk, seine „Hölle“ und schlägt dort auf das Gestein, daß die Funken sprühen.

Anfang und Schluß bildet dabei auffallenderweise die Betonung seiner schriftstellerischen Meisterschaft. Oder doch — wenn sich der mit dem Hammer arbeitende Philosoph bei seiner Tätigkeit zeigen will, gleichsam in seiner Werkstatt (wo der Hammer denn der sein könnte, mit dem der Künstler ziseliert!), ist dann nicht gerade bei Nietzsche die Herrschaft über den Ausdruck das, was es vor allem zu zeigen gilt? Er schließt ein Hauptkapitel mit den merkwürdigen Worten: „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der „Ewigkeit“; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andre in einem Buche sagt — was jeder andre in einem Buche nicht sagt.“ Denn vor allem: wer nach Nietzsches eigenem Ausspruch seinen Willen in künftige Geschlechter eingraben will wie in Erz, der muß kurz, herrisch, monumental sprechen können; weshalb denn Nietzsche, sehr gegen seine sonstige Art, in diesem Buch die Römer über die Griechen stellt, das Volk der lapidaren Sentenz über das Volk des lyrischen Pathos. In kurzen Sprüchen

haben die alten Weltweisen ihre Anschauung der Nachwelt überliefert; knapp sind die Gebote des Dekalogs und aphoristisch sogar die Seligsprechungen der Bergpredigt. Wer, wie Nietzsche, seinen Beruf zum großen Führer dartun will, muß zeigen, daß er die Kunst des Befehlens besitzt — und die Kunst des Befehlens ist vor allem die, nur zu befehlen, und nicht das Gebot in Bitte, Begründung, Überredung aufzuweichen. Deshalb eben bildet den Ausgang dieses Buches eine Perikope aus dem Zarathustrabuch — ein Gebot, das Gebot: werdet hart! Dieser Abschnitt an dieser Stelle bringt nicht nur seinen Inhalt — er bringt zugleich den Beweis, wie der Philosoph des Hammers seinen Willen einzuhämmern weiß.

Dann aber weiter: enthält eine Sentenz von der Höhe so vieler, wie gerade er sie geprägt hat, nicht wirklich in sich alles, was Nietzsche fordert? Den klaren Willen und die Redlichkeit; die Kultur in jener Vollkommenheit, in der sie „den Deutschen abgeht"; den Treffpunkt schließlich von Kunst und Wissenschaft, von Einsamkeit und Einwirkung auf viele? Auch in seinen Briefen an Brandes wie überhaupt in seinen letzten lebendigen Jahren betont Nietzsche nicht aus Autoreneitelkeit seine schriftstellerische Höhe. Sie ist ihm der Beweis seiner Begabung zum schaffenden Philosophen, wie für Schopenhauer gerade auch der Stil ihn gewinnen half — wie seine lebenslänglich genährte Antipathie gegen Plato diesmal in einer schroffen Verurteilung des „langweiligen" Stilverderbers sich Luft macht! Natürlich kannte, wenn einer, Nietzsche die Seichtigkeit der Oberflächlichen; aber ist es nicht wirklich ein Triumph jener Konzentration, die der Begriff des Übermenschen veranlaßt, wenn das Tiefste in wenigen Worten gesagt wird? Wie unsere moderne Auffassung einen neuen Typus des Dichters geschaffen hat, der in seinem Innern das Erlebnis so durcharbeitet, daß nur der keimkräftige Kern übrig bleibt, so liegen ja auch weit hinter Nietzsche die Zeiten, in denen er die Gründe seiner Erkenntnisse erlebt hat!

Gleichwohl ist es nicht zu verkennen, daß in diesen „Sprüchen und Pfeilen" das Aphoristische des Aphorismus etwas zu absichtlich ins Virtuosenhafte gesteigert wird. „‚Alle Wahrheit ist einfach.' —

Ist das nicht zwiefach eine Lüge?“ Solche Sätze sind doch mehr Kunststücke als Kunstwerke. Neu ist es auch, daß er aus dem Zusammenhang seiner Briefe oder früherer Betrachtungen Sentenzen herausnimmt, höchst bezeichnende freilich: „‚Deutscher Geist‘; seit achtzehn Jahren eine contradictio in adiecto“ — „Formel meines Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel. . . .“ Ähnlich übertreiben die „Streifzüge eines Unzeitgemäßen“ die Zuspitzungen; das „Epigramm als Stil“ wird Selbstzweck. Und gerade hier stehen denn, am Eingang zu viel feineren Analysen eines Sainte-Beuve, einer George Sand, Carlyles, Emersons jene vielgescholtenen Scherzcharakteristiken wie die berüchtigte: „Schiller: oder der Moraltrompeter von Säckingen“. Witzig sind sie alle, aber Nietzsche versteht es sonst, mehr zu sein als witzig. Und so entstehen grobe Ungerechtigkeiten wie gegen Schiller so gegen Liszt und Zola; es ist die einzige Stelle, wo Nietzsche die Wahrheit dem Effekt geopfert hat. — Im übrigen versteht es sich von selbst, daß die „Sprüche und Pfeile“ oder kurzen Epigramme wie die „Streifzüge“ oder ausführlicheren Aphorismen ein Gesamtbild seiner literarischen und wissenschaftlichen, vor allem aber kulturellen Antipathien liefern. Diese gelten vor allem der Gruppe, die er in einem Brief etwas kühn als „Schule Rousseaus“ zusammenfaßt, indem er auch in Sainte-Beuve oder George Eliot etwas von moralischem „ressentiment“, von heimlichem Haß gegen die Starken wittert. Als Träger seiner Sympathien erscheinen dagegen diesmal besonders Deutsche; zweimal werden vier Männer genannt, deren jeder ein „europäisches Ereignis“ bedeute: Goethe, Hegel, Heine, Schopenhauer. Sonst aber herrscht doch vor allem jenes Genie der médisance, das er dem großen französischen Kritiker nachsagt und das er in den Maximen der La Rochefoucauld und Nachfolger bis hin zu Rée — und dem Nietzsche von „Menschliches Allzumenschliches“ zu finden glaubt. Ja mehr als das: an die Stelle solchen geistreichen Spiels ist eine verbitterte Stimmung getreten, auf die man geneigt wäre, Nietzsches wieder stark hervortretendes Lieblingswort „ressentiment“ anzuwenden.

Auch sonst ist es auffällig, wie oft sich die Schlagworte wiederholen: Seite für Seite „décadence“, für Platos Stil und für Kants Philosophie, ja für die antike Philosophie als solche; décadents heißen der Christ wie der Anarchist, die Pessimisten, die Verkünder der Mitleidsmoral. — Oder das Wort „Idiosynkrasie“ kehrt immer wieder; wie denn Nietzsche immer stärker die Fremdwörter bevorzugt und im „Antichrist“ zu wirklicher Fremdwörterei kommt.

Aber wie viel enthalten noch immer diese Streifzüge an Schönem und Tiefem! Wie schildert er in den reichen Absätzen zur Künstlerpsychologie unabsichtlich Böcklin, wenn er sagt: „Der geborene Maler arbeitet nie ‚nach der Natur‘ —, er überläßt seinem Instinkte, seiner camera obscura das Durchsieben und Ausdrücken des ‚Falls‘, der ‚Natur‘, des ‚Erlebten‘.“ Ein Sinken seiner Sprachkunst, nicht seiner Virtuosität im Definieren zeigt der Ausspruch: „Dies Verwandelnmüssen ins Vollkommene ist — Kunst.“ Aber seine Vorliebe für das Französische steigert sich bis zur Bildung ganzer französischer Sätze, wobei ihm doch Sprachfehler begegnen.

Wichtiger sind andere Verschiebungen. Wir wiesen wiederholt darauf hin, wie Nietzsches Rückblicke fast immer voller Selbsttäuschungen sind. Man wird auch dem Bild, das er von seinem Verhältnis zur Antike entwirft, nur momentane Ähnlichkeit zugestehen können. Von den Klassikern, die er als besonders einflußreich nennt, wird in den philologischen und andern frühen Arbeiten nur Thukydides mit Ruhm genannt, kaum Horaz, gar nicht Sallust; wogegen Demosthenes, den er einst wie wenige gepriesen hat, oder — die attische Tragödie verschwunden ist. „Eine sehr ernsthafte Ambition nach römischem Stil, nach dem aere perennius im Stil“ ist gewiß früh hervorgetreten, aber doch noch nicht in den ersten Arbeiten, ganz gewiß nicht in der „Geburt der Tragödie“ oder den Unzeitgemäßen.

Auch seine Stellung zu Sokrates hat sich, wie so oft, verschoben; dies Problem, d. h. das Problem des wissenschaftlichen Menschen, ist im Grunde das einzige, das ihn zu wirklich widersprechenden Antworten gezwungen hat. Jetzt steht er wieder ganz auf dem

Boden der Wissenschaft als des Willens zur Wahrheit; da aber Sokrates ihm antipathisch bleibt und er jetzt, wie Christus, wie Rousseau, als „Verbesserer der Menschheit" angegriffen, nämlich als einer, der statt der kühnen Emporbildung die entnervende Moralisierung gelehrt habe und so statt Übermenschen zu züchten, décadents erzog. Aber „die Zeiten sind zu messen nach ihren positiven Kräften", und da Nietzsche diese gering findet, sind die Erzieher zu schelten und abzusetzen, deren Einfluß die Menschheit arm gemacht hat. Man denke etwa an jenen welthistorischen Augenblick, in dem Bismarck zu der Überzeugung kam, der Freihandel habe Deutschland „ausgepowert", und nun mit all seiner zur Wut gesteigerten Energie zum Schutzzoll, zur Verjagung des Typus Rudolf Delbrück, zum Bund selbst mit dem Zentrum um diesen Preis überging. So fühlt Nietzsche gegenüber allen, die die Kraft der „blonden Bestie" ausgepowert haben. . . .

Freilich — Bismarck ist nicht sein Mann. Man könnte erwarten, daß er nun den Deutschen lobe, an dem er das Talent des Befehlens und Gehorchens anerkennt, den er fast mit den Augen der Franzosen in der Entwicklung vom Idealisten alten Stils zum „Raubtier" zu sehen scheint. Hier aber kann man es mit Händen greifen, wie wenig die „blonde Bestie" Nietzsches höchstes Ideal ist: es ist eben der Mangel an vollendender Kultur, was er den Deutschen des neuen Reiches zum Vorwurf macht. Charakteristisch auch, wie er dabei auf seine alte Bewertung der Diät zurückkommt: „Wie viel verdrießliche Schwere, Lahmheit, Feuchtigkeit, Schlafrock, wie viel Bier ist in der deutschen Intelligenz!"

Knappere, epigrammatische Wiederholungen früherer Lehren sind dagegen die witzige, dramatisch zugerichtete Fabel von der „wahren Welt" oder die tiefgreifenden Betrachtungen über die „vernünftigen" Umdeutungen der Wirklichkeit in der Philosophie oder endlich jene Predigt über die „Moral als Widernatur"; während andererseits der Angriff auf das Christentum als „antiarische Religion par excellence" (auch dies ist eine neue Lieblingswendung, die beweist, daß Nietzsche die alte Kraft, die Worte

zu betonen und hervorzuheben, durch äußere Hilfsmittel ersetzen muß) oder das Zitat „ecce homo“ auf die nächsten Schriften vorbereiten. —

Unter Nietzsches philosophisch-praktischen Schriften ist die „Götzendämmerung“ die letzte, die vollendet wurde — „Antichrist“ und „Ecce homo“ sind es nicht mehr im vollen Sinn. Es ist ein Buch, das an sich noch immer erstaunlich reich ist, und als Ganzes noch immer eine starke Wirkung auch als Kunstwerk ausübt; nur eben, wenn wir zu unserm Ausgangspunkt zurückkehren dürfen — es ist mehr das Buch eines sehr begabten Schülers von Nietzsche als des Meisters. Die überragenden Kühnheiten des Gedankens sind spärlich; die wunderbare Kunst der Form ist nicht mehr die alte, und manchmal klingen die Sätze wie Nachahmungen von Nietzsches Stil. Das Vorwort bezeichnet die kleine Schrift als eine große Kriegserklärung — aber war die nicht längst ergangen? „Es sind diesmal keine Zeitgötzen, sondern ewige Götzen, an die hier mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird — es gibt überhaupt keine älteren, keine überzeugteren, keine aufgeblaseneren Götzen ... Auch keine höheren ... Das hindert nicht, daß sie die geglaubtesten sind; auch sagt man, zumal im vornehmsten Falle, durchaus nicht Götze ...“ Götterdämmerung also: Gericht über die alt und schwach gewordenen Götter der ersten Weltepoche; Anbruch des entscheidenden Kampfes zwischen den Göttern der „sittlichen Weltordnung“ und den jenseits von Gut und Böse stehenden Titanen. Aber doch eben wieder nur erst die Kriegserklärung; nur erst das große Horn, das geblasen wird, damit das Heer sich sammle zum Sturm auf die alte Götterburg ... Und dann, da das Heer ausbleibt, reitet der Prophet allein über das Gehege, das sie einfriedigt, verwegen und siegestrunken wie ein mythologischer Riese; und seine eigene Götterdämmerung, sein letzter Kampf bricht mit dem „Antichrist“ an.

XX.

Der Antichrist.

Im Jahr 1811, mitten in den Stürmen und Erwartungen der Napoleonischen Zeit, erschien des Philosophen K. Chr. Fr. Krause „Urbild der Menschheit“. Dieser schwärmerisch-pedantische Freimaurerphilosoph hat energischer als ein anderer vor Nietzsche aus seinen Deduktionen praktische Folgerungen abgeleitet. Sie gehen auf eine große Organisation der Menschheit, wobei der Phantast sich „Ahnungen der Menschheit des Weltalls und ihres Lebens“ nicht versagt. Wissenschaft und Kunst sind ihm die großen ursprünglichen Werke der Menschheit; ihre Tendenz ist den höchsten Zielen zu gerichtet. Aber nun soll an die Stelle der unbewußten bewußte Regelung treten: ein großer „Werkbund“ soll um „begeisterte Menschen“ sich gruppieren, um Tugend, Recht, Gottinnigkeit, Schönheit zu fördern, „so daß das ganze Menschheitsleben nach dem Urbilde der Schönheit vollendet werde“. — Krause ist ein frommer, gottgläubiger Mann, der in den Gesetzen der menschheitlichen Entwicklung die Wirkung von Gottes Wesen selbst sieht; aber die „positive Religion“ und insbesondere das Christentum tritt in seinem optimistischen Bau wenig hervor.

Als das merkwürdige Werk (1851) zum zweitenmal veröffentlicht wurde, hatte kurz vorher aus jenem Basel, das durch Burckhardt, Overbeck und Nietzsche, wie dieser scherzte, verrufen werden sollte, ein anderer Phantast und Schwärmer seine „Ideen von den göttlichen Dingen und unsere Zeit“ (1847) veröffentlicht: Ferdinand Röse, der Freund Emanuel Geibels und Theodor Storms, wie Krause ein Märtyrer des kindlich festen Glaubens an das Durchdringen seiner Lehre. Röse erwartet wie Krause eine Entwicklung der Menschheit zu einem organischen Ganzen, das man gar „den

Menschengott" nennen könnte; und er entwirft ein Bild des übernationalen Menschheitsbundes, den er als noch bevorstehend ansieht. Röse ist frommer positiver Christ und sieht in der Entwicklung der Menschheit ein fortgesetztes Schaffen des christlichen Gottes. Aber er unterscheidet die erste Periode der Offenbarungsepoche, die eben zu Ende geht, von der zweiten; und er nennt die erste „eine zersetzende, negative oder eine philosophische Periode". Aber nun soll die neue „Individualitätsphilosophie" positiv wirken: „Damit aber ein solches neues Lebenswachstum dieser Lehre den höchsten Stempel der Wahrheit aufprägen könne, muß sie mit ebensoviel Mut als Pietät praktisch verwirklicht werden."

Wenn wir einmal eine Geschichte der philosophischen Strömungen besitzen werden, die die großen Denker nicht bloß als Persönlichkeiten auffaßt, sondern zugleich als hochragende Gipfel weiter Erhebungen — eine Art der Auffassung, auf die ja insbesondere Windelbands Geschichte der Philosophie hinleitet, aber auch schon Eugen Dührings ebenso geistreiches wie willkürliches Werk —, so wird man erstaunen, wie oft die originellsten Gedanken der großen Einsamen schon in der Luft lagen. Die Popularphilosophie im weiteren Sinne, oder meinetwegen Volksphilosophie, von der Mythologie der unbewiesenen Voraussetzungen und von dem Pathos der aktuellen Stimmungen genährt, trägt aber durchweg ein viel mehr praktisches, auf unmittelbare Verwirklichung zielendes Gepräge als die Denkarbeit der „Universitätsphilosophen". Voltaire und die Enzyklopädisten; Lessing, Mendelssohn und Schiller; und wieder auf der andern Seite Bonald und de Maistre, Franz von Baader, Fr. Schlegel und Görres oder auch Steffens sind an Tiefgründigkeit der Spekulation ganz gewiß mit den Kant und Hegel und Schopenhauer (der hier denn doch bei den Universitätsphilosophen stehen muß!) nicht zu vergleichen; aber der alten naiven Auffassung von Philosophie als wirklicher „Weltweisheit" standen sie näher als einer der Großen, vielleicht Fichte ausgenommen.

Wenn wiederum im Jahr 1850 ein rechter „Universitätsphilosoph", der witzige J. E. Erdmann, „über die Stellung

deutscher Philosophen zum Leben" sprach, so schloß er mit dem feierlichen Wunsch: „es sei und bleibe dem deutschen Philosophen das Philosophieren — Leben!" Als Plato seinen Staat schrieb, sagt Erdmann, da lebte er; „als er aber den Versuch machte, einen Staat, wie sie es nennen, ins Leben zu rufen, da war er gerade der Träumer, da ist er unweise und also lebt Plato nicht" ...

Wenn eine so einseitige Verherrlichung der vita contemplativa die Philosophen ganz von der Welt abzulenken drohte, war es gewiß gesund, daß den Stimmungen und Interessen der Zeit wenigstens durch die Populärphilosophen ihr Recht ward. Hat doch in dieser Aufgabe: die Fühlung zwischen den Berufenen und dem Volk zu erhalten, Lichtwark das Recht des Dilettantismus sogar in der Kunst anerkannt. Zu lange war gerade in Deutschland die ungelehrte Seite aller Philosophie vernachlässigt worden; gerade wie in der Literatur nirgend so schroff wie bei uns gebildete und ungebildete Kreise sich schieden. Wir haben nun gerade für Nietzsche immer die Stärke eben dieses praktischen Interesses betont; und wir sehen seine Größe vor allem darin, daß er als der Erste wieder beides vereinigte: die ganze Tiefe spekulativen Denkens und die ganze Kraft praktischer Tendenzen. Es versteht sich aber, daß auch er — wir haben auch das schon hervorgehoben — nicht in allen Werken beides gleichmäßig vereint; daß vielmehr bald das theoretische, bald das reformatorische Bestreben vorherrscht. Der „Antichrist" nun wird von der praktischen Tendenz so überstark regiert, daß er aus der Reihe von Nietzsches Schriften stellenweise wenigstens geradezu herausfällt und in gewissen Partien ganz und gar der im Philosophischen nur dilettierenden praktischen Aufklärungsliteratur anzugehören scheint. In gewissen Partien — denn ganz die Energie seines Denkens zu verbannen wäre diesem Geist selbst dann unmöglich gewesen, wenn er sie zugunsten der Propaganda und Polemik absichtlich hätte ausschalten wollen.

Und so erinnern wir nochmals an jene beiden Vorgänger — nicht weil sie an die Bedeutung anderer irgend heranreichten, sondern weil der allgemeine Gang der Entwicklung an diesen philosophie-

geschichtlichen Stichproben sich so besonders augenfällig darstellt. Krause, Röse, Nietzsche teilen das Ideal einer Organisation der Menschheit, die auf Grund spekulativ erfaßter Tendenzen durch einen Bund begeisterter „höherer Menschen" verwirklicht werden soll. Von dem ersten zu dem zweiten hat die Betonung der positiven Religion starke Fortschritte gemacht; Röse denkt geradezu an eine herrschende Staatskirche. Vierzig Jahre später schreibt Friedrich Nietzsche in Sils Maria und Turin vom 3. bis 30. September 1888 den „Antichrist", die leidenschaftlichste und radikalste Gegenschrift, die je gegen das Christentum verfaßt worden ist. Gegen das Christentum selbst — nicht etwa nur gegen den Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit in der christlichen Kirche, wie sein Freund Overbeck, wie noch viel heftiger in Dänemark Sören Kierkegaard ihn ans Licht gestellt hatte; gegen das Christentum selbst und nicht bloß, wie die Aufklärung es gern tat, gegen „Pfaffen" und „Heuchler"; gegen das Christentum selbst und nicht gegen seine etwaige historische Entartung, wie alle Reformationen und alle Sekten. Aber setzt die wilde Leidenschaftlichkeit dieses Angriffs jene neue Erstarkung des christlichen Geistes, die wir in der Entwicklung von Krause zu Röse symptomatisch beobachten, nicht voraus? Wie die Gegenreformation des neunzehnten Jahrhunderts in den Pamphletisten von dem großen Joseph Görres bis herab zu dem sehr kleinen Sebastian Brunner eben gerade durch ihre Leidenschaftlichkeit die vorhergehenden Siege der Aufklärung und des Rationalismus beweist, so der „Antichrist" die der positiven Religionen.

Und zwar ist auch hier wieder vor allem an Richard Wagner zu erinnern. Zwei Punkte trennten Nietzsche unheilbar von Wagner: die Stellung zum Deutschtum, und die Stellung zum Christentum. Der Bekämpfung eines „deutschen Geistes", den er seinem Europäertum gefährlich glauben mußte, ist ein großer Abschnitt der „Götzendämmerung" gewidmet; und auch im „Antichrist" klagt er: „Ah, diese Deutschen, was sie uns gekostet haben!" Und nun nicht etwa bloß seit 1870: „Die Reformation; Leibniz; Kant und die sogenannte

deutsche Philosophie; die ‚Freiheits‘-Kriege; das Reich — jedesmal ein Umsonst für etwas, das bereits da war, für etwas Unwiederbringliches. . . .“ Aber im Ganzen kann man sagen: alle vier Schriften gelten dem Kampf gegen Wagner; zwei unmittelbar, die andern mittelbar: die „Götzendämmerung“ der Kultur, und der „Antichrist“ der Religion, die er stützen half. Nietzsche konnte in bezug auf die „Bekehrung“ Wagners jenes Wort variieren, das er auf Wagner selbst geprägt hatte: o dieser Christus! auch tot noch raubt er uns die Besten. . . .

Eben dieser Zusammenhang erklärt es, daß Nietzsche aus dem auf vier Bücher angelegten „Willen zur Macht“ dies erste Buch herausnahm und selbständig machte: den „Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums“, auf den zwei andere Kritiken folgen sollten: der Philosophie und der Moral, und als positives viertes Buch: „Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft!“

In dieser Verbindung hätte das Buch gewiß weniger aufreizend gewirkt. Aber Nietzsche wollte aufreizen; er wollte, wie Ibsen, „den Torpedo unter die Arche legen“, wollte in die Luft sprengen. Das ressentiment gegen den siegreichen Nebenbuhler in der Beherrschung auch der Künftigen zieht ihn auf das Niveau durchschnittlicher theologischer Polemik herab; wobei die, die die heftigste Entrüstung kundgeben, doch den Ton, in dem man von orthodoxer Seite gegen ihn gekämpft hat, mindestens als mildernden Umstand sich gegenwärtig halten sollten. Aber gewiß liest man nur mit tiefem Bedauern die unwürdigen Schelt- und Schimpfworte, beklagt man die blinde Einseitigkeit dieser Auffassung, bedauert man die Gehässigkeit in der Auswahl biblischer Probestücke. Nur — um es noch einmal zu wiederholen: dies ist eben durch und durch ein Kampfbuch, die auf Leben und Tod herausfordernde Streitschrift eines im Innersten verwundeten Gläubigen, der sein eigenes Ideal so hoch über dem der Gegner sah wie Luther das der Protestanten über dem der Katholiken. Hat Luther die religiösen Empfindungen der Katholiken geschont? oder Thomas Murner die der Evangelischen? Oder man denke auch, da es sich eben hier um praktische Ideale

handelt, an die politischen Kämpfe und frage sich, wie viel Rücksicht denn da die für ihre eigenen Verehrungen empfindlichsten Parteimänner den Altären und Altarbildern des anderen Lagers beweisen!

Es ist und bleibt ein Buch, das die Nähe des geistigen Zusammenbruchs ahnen läßt: zu wild ist alle Energie auf einen Punkt konzentriert, zu blind der Haß gegen den Feind geworden. Das schadet nicht etwa bloß dem Ton des Buches — dem es doch wieder gelegentlich ein grandioses düsteres Pathos verleiht: Stellen wie die große Klage über den Untergang des Altertums findet man auch bei Nietzsche nicht zum zweitenmal! —, sondern vor allem seiner Anlage und Auffassung. Wir sind gewöhnt, Nietzsche mit den großen Typen der Menschheit, mit den ewig wiederkehrenden Phänomenen rechnen zu sehen — plötzlich ist alles nur das Werk einzelner, die nicht einmal bedeutend sein sollen. Denn nicht gegen Christus richtet sich der Kampf; nur ein hartes Wort fällt gegen ihn, der denn auch durchaus als Typus aufgefaßt wird und als hoher Typus: als Typus des Erlösers. Aber die christliche Kirche, ja schon die christliche Religion wird ganz von ihm losgelöst; sie hat von ihm nur ein entartetes Bild überliefert — und sie ist gegen ihn gegründet (wie nach Sabatier der Franziskanerorden gegen St. Franziskus). Christus ist für Nietzsche ein „heiliger Anarchist, der das niedere Volk, die Ausgestoßenen und ‚Sünder‘, die Tschandala innerhalb des Judentums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief — mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach Sibirien führen würde“. Er ist für Nietzsche ein politischer Verbrecher; „dies brachte ihn ans Kreuz: der Beweis dafür ist die Aufschrift des Kreuzes“. Aber in all dem liegt für Nietzsche keine große, keine ewige Schuld. Anarchist — ja, das ist in seinen Augen ein hartes Scheltwort; aber er mildert es durch das Beiwort: „politischer Verbrecher“ ist bei ihm keine Schelte. . . .

Nein; nicht Christus ist der Schuldige nach dem Urteil Nietzsches; Paulus ist es. Auf diesen rätselvollen Mann ergießt sich nun

allerdings ungemessen in Zahl und Art die Schmähung. Christus ist kein Christ; der „Antichrist" ist gegen Paulus geschrieben — und gegen seine Nachfolger, die „bis zur Heiligkeit klugen" Kirchenväter, unter denen auch ein so großer Mensch, eine so echt menschliche Persönlichkeit wie Augustinus besonderer Verunglimpfung nicht entgeht. — Paulus ist ja neuerdings öfter als der eigentliche Stifter, oder auch als der eigentliche „Verfälscher" des Christentums hingestellt worden, so von Wrede; und gegen den Haß, den ihm die Gegner des Christentums — und die Vorfechter einer „arischen Nationalreligion für Deutsche" gönnen, wird auch Deißmanns liebevoll verstehendes, allseitig eindringendes Buch ihn nicht schützen. Aber wer hat dem Zeltweber von Tarsus je eine so ungeheure Macht zuerkannt wie Nietzsche? Die Welt war auf dem besten Wege, der Sieg des wahren Prinzips schien entschieden — „da erschien Paulus". . . . Nur wenn man sich gegenwärtig hält, wie ungeheuer Nietzsche sein eigenes Selbstbewußtsein überspannt hatte; nur wenn man daran denkt, wie oft er in diesen Jahren versichert, daß mit seinem Werk die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften zerspalten werde, nur dann begreift man, wie Friedrich Nietzsche einem einzigen (und einem einzigen, den er haßt und verachtet) solche ungeheure Macht zuerkennen konnte. Aber er, der von seinem „Zarathustra" eine unmittelbare Weltwirkung erwartet hatte, der von dem „Willen zur Macht" noch bestimmter eine neue Epoche der Menschheit zu datieren gedachte — er konnte wohl einem Buch, dem Neuen Testament, ja er konnte wohl dem Römerbrief allein solche Wirkung zutrauen.

Und dennoch wären auch wir wieder ungerecht, wenn wir dies Buch des Hasses nur dem Haß, dem Haß gegen Paulus „den ewigen Juden", dem Haß gegen Paulus „den Christen" zuschreiben wollten. Neben der Empörung über den siegreichen Nebenbuhler um die Weltherrschaft spricht der eigene Schmerz — und das Mitleid.

Ja; auch das Mitleid. Dieser Mann, der das Mitleid verurteilt hat, schrieb kaum ein Buch, ohne daß auch das Mitleid

ihm die Feder in die Hand gezwungen hätte. Wie Richard Wagner sahen wir ihn zuerst von der „gemeinsamen Not" bewegt und aus dem Mitleid mit dem Volk, dessen ihn jammert, schreibt er die ersten Schriften. Und weil der „moderne Mensch" ihm neben dem Ideal des Übermenschen ein Gelächter und eine Scham ist — und ein Gegenstand des Mitleids, wie die armen gedrückten Leibeigenen für Turgenjew und Marie von Ebner, deshalb schreibt er den „Zarathustra": er muß herab aus seiner Einsamkeit zu den Menschen, ihnen zu helfen. Und den „Antichrist", könnte man epigrammatisch zuspitzend sagen, hat das Mitleid mit Pascal geschrieben — mit Pascal, der als der echteste und konsequenteste christliche Denker ihn so viel beschäftigt hat; mit Pascal, der ihm hier „das jammervollste Beispiel" für die verderbenbringende Wirkung des christlichen Glaubens ist.

Will er so die Starken, Hoffnungsvollen mitleidig retten vor dem, worin er nun einmal ihre größte Gefahr erblickt, so spricht freilich noch lauter als diese mitleidige Fürsorge die Klage über unwiederbringlich Verlorene aus dem erregtesten Buche Nietzsches.

Beredter, leidenschaftlicher ist die Klage über die Vernichtung der antiken Kultur durch das Christentum nie erhoben worden. Gerade hier stellt sich Nietzsche ja ganz in die Tradition der Aufklärung. Diesen Gesichtspunkt hat der große Geschichtschreiber Gibbon durchgeführt, und Theodor Mommsen hat bestätigt: nie habe die Menschheit glücklichere Zeiten erlebt als unter den römischen Kaisern. Schillers pathetische Klage ist oft mit innigem Klange wiederholt worden:

Da ihr noch die schöne Welt regieret
An der Freude leichtem Gängelband,
Selige Geschlechter noch geführet,
Schöne Wesen aus dem Fabelland —
Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,
Wie ganz anders, anders war es da!
Da man deine Tempel noch bekränzte,
Venus Amathusia!
. . . .

Alle jene Blüten sind gefallen
Von des Nordens schauerlichem Wehn,
Einen zu bereichern unter allen
Mußte diese Götterwelt vergehn.
Traurig such ich an dem Sternenbogen,
Dich, Selene, find ich dort nicht mehr;
Durch die Wälder ruf ich, durch die Wogen,
Ach! sie widerhallen leer!

Und wenn dieses Klagelied um die dahingeschwundene Mythologie dem Nietzsche von Bayreuth verwandter geklungen hatte als jetzt dem Lobredner antiker Wissenschaftlichkeit und Sachlichkeit — wie ganz hätte er mit Grillparzer oder Jacob Grimm gefühlt, wenn beide (der Österreicher mit so verhängnisvoller Wirkung für sein Leben!) um die Vernichtung der Antike durch das Christentum an jener symbolischen Stelle klagten: vor dem Kreuz, das der Papst in den Ruinen des Kolosseums aufrichtete!

Aber indem Nietzsche diese Tradition aufnimmt, erfüllt er sie sofort mit ganz neuem Geist, mit persönlichster Auffassung. Seine eigensten Forderungen schlagen hier mit denen der Rationalisten zusammen; und ebendeshalb konnte er wohl alle früheren Anklagen gegen das Christentum neben der seinen flach finden.

Wir sahen schon früher, wie Nietzsche sich die Entstehung der modernen Moral — modern, das heißt in diesem Fall: historisch! — konstruiert hat. Er sah sie als das Ergebnis eines „Sklavenaufstandes in der Moral" an: die Schwachen, Unselbständigen, die physiologisch Entarteten *wollen* gehorchen, wollen äußere Vorschriften — und zwingen sie durch die Macht der „großen Zahl" auch den Aufrechten noch auf. — Nietzsche kehrt jetzt vielfach zu den Anschauungen und Ausführungen gerade des „Menschlichen Allzumenschlichen" zurück: galt es doch von neuem eine Loslösung auch noch von den letzten Banden, die ihn an irgend verwandte Geister fesselten. So steht er denn hier auch wieder ganz auf dem Boden der Wissenschaft. Er hat in jenem Buch den Gelehrten für edler erklärt als den Künstler; er hat in diesem kein Wort übrig für das, was die christliche Kunst ganz Neues gebracht hat, nicht ein=

mal für die christliche Musik. Er sieht in dem „Glaube als Imperativ“ lediglich „das Veto gegen die Wissenschaft — in praxi die Lüge um jeden Preis“: „Glaube heißt Nicht-wissen-wollen, was wahr ist.“ Nichts von jener älteren Anschauung mehr, daß die „Lüge“ auch einen außermoralischen Sinn habe; kein Blick auf das Schöpferische in der religiösen Mythenbildung; die Religion lediglich als Gegensatz zu der Wissenschaft.

Und doch: nicht bloß als Gegensatz zu der Wissenschaft. Denn auch diese ist für Nietzsche nicht lediglich der Wille zur Wahrheit — sie ist zugleich die Hauptform der Anerkennung der Wirklichkeit selbst. Sie ist die Anwendung jenes „letzten und wertvollsten aller Sinne“, den die Antike erobert hatte: des Tatsachensinns. Im Widerspruch mit ihm ist das Christentum „Instinkt-Haß gegen jede Realität, Flucht ins ‚Unfaßliche‘, ins ‚Unbegreifliche‘“.

Aber auch so wäre das Christentum eben nur — eine Religion. Denn allen ist ja diese Neigung zur Weltflucht gemein; mindestens denen, die Nietzsche im Auge hat, wenn er von Religion und Religionen spricht. „Heiden sind alle, die zum Leben ja sagen“ — so wären denn alle, die nein zum Leben sagen, „Nazarener“, wie auch Heinrich Heine diesen Begriff faßte. Und was gegen das Christentum unter diesem Gesichtspunkt zu sagen wäre und oft gesagt worden ist — neuerdings erst hat Troeltsch die Macht der alten asketischen Ideale auch im Protestantismus stark betont — das wäre eben gegen jede Religion zu sagen.

Dies war ja auch früher Nietzsches eigene Meinung. Ebendies aber ist das Entscheidende im „Antichrist“: daß Nietzsche der christlichen Religion eine völlig exzeptionelle Stellung anweist. Polemisch tut er ganz dasselbe, was die christliche Theologie apologetisch tut: er hebt das Christentum als eine völlig isolierte Erscheinung aus dem Verlauf der Geschichte heraus. Er fühlt sich zu „den Theologen und allem, was Theologenblut im Leibe hat“ im heftigsten Gegensatz — und hat sich solchen Blutes doch selbst gerühmt, und fühlt es gerade jetzt in seinen Adern. Die ganze Frage nach der Bedeutung der allgemeinen oder ver-

gleichenden Religionsgeschichte für das Christentum dreht sich um diesen Streitpunkt: die Einzigkeit des Christentums; Nietzsche aber gibt gerade diese hier zu, nur um das Christentum um so unbedingter verurteilen zu können als „den einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit"!

Nietzsche hat in diesen Jahren einen mächtigen Eindruck von Dostojewski empfangen. Man hat es oft betont, wie in dem russischen Volk noch am ersten urchristliche Züge zu beobachten seien. So sprach Nietzsche von dem Sibirien, das dem politischen Verbrecher Jesus noch heut drohen würde (man denkt an die grandiose Szene des Großinquisitors in den „Brüdern Karamasow!); so beschreibt er das Milieu der ältesten Christen: „jene seltsame und kranke Welt, in die uns die Evangelien einführen — eine Welt, wie aus einem russischen Romane, in der sich Auswurf der Gesellschaft, Nervenleiden und ‚kindliches' Idiotentum ein Stelldichein zu geben scheinen". So betont er, und dies wohl nicht mit Unrecht, ganz im Sinne der Russen und namentlich des von ihm sonst doch als Mitleidsapostel gering geschätzten Tolstoi, daß die Lehre Christi nur auf das Leben gerichtet war, auf „ein Leben, so wie der, der am Kreuze starb, es lebte" — daß es (wie er gern sagt) „Praktik" war und nicht eigentlich Forderung eines Glaubens, die eben erst hinzugebracht wurde. — Aber in Nietzsches eigenem Ton ist hier etwas von dem düsteren Fanatismus dieser Russen; und wenn er seine Behauptungen in dem Satz gipfeln läßt: „Man darf zwischen Christ und Anarchist eine vollkommene Gleichung aufstellen: ihr Zweck, ihr Instinkt geht nur auf Zerstörung" — so ist wenigstens in diesem Augenblick auch der „Antichrist" dem Anarchisten nahgerückt.

Und doch betont er immer wieder das Positive. Ebendeshalb sieht er in der Zusammenstellung des Christentums mit dem Buddhismus jetzt eine Beleidigung für die indische Religion, weil diese der Züchtung einer höheren Menschheit diene, das Christentum nur der Zähmung. Auch hier hören wir neben der überlauten Entrüstung rührende Untertöne des Mitleids: der so oft

als Frauenverächter geschmäht worden ist, fühlt sich durch die Stellung der Frau im Urchristentum beleidigt und gekränkt. „Ich kenne kein Buch, wo dem Weibe so viele zarte und geistige Dinge gesagt werden wie im Gesetzbuch des Manu; diese alten Graubärte und Heiligen haben eine Art, gegen Frauen artig zu sein, die vielleicht nicht übertroffen ist.“ Eine nihilistische, eine décadence — Religion sei auch der Buddhismus; dennoch aber „die einzige eigentlich positivistische Religion“, die einzige, die „die Selbstbetrügerei der Moralbegriffe bereits hinter sich hat — er steht, in meiner Sprache geredet, jenseits von Gut und Böse“. Der Buddhismus ist ein Kampf gegen das Leiden — gegen die tatsächlichste aller Tatsachen; Christus aber widersteht nicht nur nicht dem Bösen — er fordert es heraus. Und deshalb ward das Vorbild verhängnisvoll, ward das Beispiel des „frohen Botschafters“ zum „Dysangelium“, zur schlimmen Botschaft; ward es zum Fluch der Menschheit, die Erlösung vom Leiden braucht Kräftigung, Erhebung, das Stimulans der Kunst, die Berauschung an der Vorstellung der ewigen Wiederkehr — und nicht „Erlösung von der Sünde“, Demut, Asketismus. . . . Und diese „Sklavenmoral“ nahmen die starken Rassen des nördlichen Europa auf sich — „sie haben die Krankheit, das Alter, den Widerspruch in alle ihre Instinkte aufgenommen — sie haben seitdem keinen Gott mehr geschaffen“!

Wie tief bezeichnend ist dieser Ausruf! „Zwei Jahrtausende und nicht ein einziger neuer Gott!“ (Äußerlich parodiert er Michelets berühmtes Wort: „Tausend Jahre ohne ein einziges Bad“, das dem Christentum das Absterben der alten Gesundheitspflege schuld gab.) Die Aussage ließe sich wohl bestreiten. Vor allem hat der moderne Staatsbegriff seit Friedrich dem Großen, Hegel, Treitschke eine Gottähnlichkeit empfangen, die in solchem Umfang kein alter Stamm- oder Staatsgott besaß: allmächtig, allwissend, allweise, vor dem kein Recht besteht und keine menschliche Regung entschuldigt ist. . . . Aber auch die Kunst ist gerade für Schopenhauer, die Wissenschaft zeitweilig sogar für Nietzsche, die Menschheit selbst für Herder und

andere Humanitätslehrer ganz eigentlich ein neuer Gott geworden. Jede Zeit, verkündete Hebbel, muß ihren eigenen Gott gebären. Und nähern sich gewisse Übertreibungen christlicher Kultformen nicht schon der Schaffung neuer Gottheiten in Christus selbst, in der Mutter Gottes oder in der abstrakten Kirche?

Aber wie es immer mit der Richtigkeit des Ausrufs stehe — er verrät Nietzsches Sehnsucht. Ein neuer Gott — das ist es was er fordert: ein neues Ziel für die Menschheit, nach dessen Bilde sie sich umschaffen soll. Der Übermensch als Ideal, der Übermensch als Gott des starken Menschen, als Verkörperung des Willens zur Macht soll endlich, endlich geboren, geschaffen werden.

„Ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, hat auch noch seinen eigenen Gott. In ihm verehrt es die Bedingungen, durch die es obenauf ist, seine Tugenden — es projiziert eine Lust an sich, sein Machtgefühl in ein Wesen, dem man dafür danken kann. Wer reich ist, will abgeben; ein stolzes Volk braucht einen Gott, um zu opfern.“... Eine Lehre, die von der Feuerbachs bei scheinbarer Ähnlichkeit charakteristisch unterschieden ist: die Philosophie des Anthropologismus sah in den Göttern nur „Wünschbarkeiten“, Ideale des Unerreichten — Nietzsche gerade auch Ideale des Erreichten. Er fühlt sich selbst im Besitz der „Tugenden“, die ihn vom Leiden erlöst, die ihn stark und groß gemacht haben — deren vergrößerte Verkörperung ist der neue Gott. Aber ist das nicht auch, was Nietzsche (wiederum schwerlich in Übereinstimmung mit aller religionsgeschichtlichen Erfahrung!) als widernatürlich verwirft: „ein Gott, der fordert — an Stelle eines Gottes, der hilft, der Rat schafft, der im Grunde das Wort ist für jede glückliche Inspiration des Muts und des Selbstvertrauens?“ Welcher Gott hätte mehr gefordert als der Zarathustras? Und kannte der Prophet selbst nicht besser als einer die hebende, erziehende, vergrößende Macht gewaltiger Forderungen?

Aber der jüdisch-christliche Gott soll überall im Unrecht sein. Das leidenschaftliche Pathos der Verwünschungen, die Nietzsche, selbst fast wie ein alter Götzenpriester, ausruft, wird durch die Ver-

zweiflung gesteigert. Als er die Unzeitgemäße vom Nutzen und Nachteil der Historie schrieb, hegte er noch die überkühne Hoffnung, alles neu zu machen, die Weltgeschichte als bewußtes Gesamtkunstwerk neu zu organisieren. Hegt er diese nie bisher ganz aufgegebene Hoffnung noch? Zu viel „umsonst!", zu viel „unwiederbringlich verloren" werden laut. Wir besaßen schon alles — die unerreichbare Einrichtung des imperium Romanum —, „die Vornehmheit des Instinkts, der Geschmack, die methodische Forschung, das Genie der Organisation und Verwaltung, der Glaube, der Wille zur Menschenzukunft, das große Ja zu allen Dingen sichtbar, für alle Sinne sichtbar, der große Stil nicht mehr bloß Kunst, sondern Realität, Wahrheit, Leben geworden. . . . Und nicht durch ein Naturereignis über Nacht verschüttet! . . . Sondern von listigen, heimlichen, unsichtbaren, blutarmen Vampyren zuschanden gemacht! Nicht besiegt — nur ausgesogen!" Wenn das möglich gewesen war. . . .

Wir entsinnen uns, daß schon einmal eine ähnliche Verzweiflung Nietzsche gepackt hatte: als die falsche Nachricht von der Verbrennung des Louvre ihn für alle Festigkeit der Kulturtradition zittern ließ. Hier nun tritt als ungeheuere Wirklichkeit die größte Tatsache der Weltgeschichte vor ihn; und er scheint zu verzagen.

Scheint zu verzagen — aber dieser „Antichrist" ist ja doch nur das erste der vier Bücher des „Willens zur Macht"! Ihm bleibt die mystische Hoffnung der ewigen Wiederkehr — ja aber dann auch der ewigen Enttäuschung: immer wieder wird das imperium Romanum zerstört, ausgesogen werden. . . . Aber nein: auch diese furchtbare Erfahrung soll ihm ein Baustein werden: der Wille zur Macht muß doch triumphieren und Dionysos muß siegen über Christus, vielmehr über Paulus. . . .

Nein, es ist wohl ein Verzweifelnder, aber kein Gebrochener, der hier spricht. Ein Mann, den die Schwere persönlichster Erfahrungen für sich nichts mehr hoffen läßt, der aber fester denn je, mit fanatischer Hoffnung an den Sieg seines Gedankens glaubt. Nicht die Sprache eines unterliegenden Empörers sind diese pracht-

vollen Perioden: „Lieber im Eise leben, als unter modernen Tugenden und andern Südwinden!“ „Ich gehe durch die Irrenhauswelt ganzer Jahrtausende.“ „Wir haben das Glück entdeckt, wir wissen den Weg, wir fanden den Ausgang aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths.“ „Ganze Jahrtausende“ — er berauscht sich an dem Klang solcher Wendungen, wie er sich in dem Wohlklang des übermäßig oft gebrauchten Wortes „Tschandala“ gefällt: er lebt nur noch der Verkündigung, seiner frohen Verkündigung. Es ist doch nicht das „Galilaee vicisti“, was aus seinem immer noch fröhlich-übermütigen Witz klingt — aus dieser Nacherzählung des Sündenfalls — „das Erbarmen Gottes mit der einzigen Not, die alle Paradiese an sich haben“: der Langweile; oder in Wendungen wie der von „Pietisten und andern Kühen aus dem Schwabenlande“....

Fassen wir unsere Eindrücke zusammen. Eine Depression stärkster Art, die zu einer persönlichen Verzweiflungsstimmung sich steigert, wird immer wieder gekreuzt durch den leidenschaftlichen Machtwillen, der nichts verloren geben darf. Eine beängstigende Abnahme der psychologischen Feinheit, der welthistorischen Einsicht, des Takts und Geschmacks in der Polemik (wo sind hier noch die „leichten Füße, die tanzen“?) wird verdeckt durch die souveräne Kunst einer in Pathos, Witz und Dialektik gleich großartigen Sprachkunst. Ein ungesundes Aufgehen in tödlich einseitiger Polemik wird gekreuzt durch das Bedürfnis, der armen Menschheit, dem zu Boden gedrückten Christen, dem enterbten Nachkommen des Altertums die Kraft und das Lebensgefühl zu stärken. So entsteht das am wenigsten organische Werk Nietzsches — wenn man von der jugendlich-überquellenden „Geburt der Tragödie“ absieht —, obwohl es in der Anlage das einfachste, geradlinigste ist. Ein Buch wie eine Revolution: aus Notwehr gegen unerträgliche Zustände geboren, dahinstürmend in verzweifelnder Hoffnung, untergehend in Grausamkeit und Fanatismus; und doch innerhalb der Entwicklung notwendig wie alle Katastrophen.

XXI.

Die letzten Paralipomena.

Die Herausgeber der großen Nietzsche-Ausgabe haben die Paralipomena der letzten Zeit — allerdings ohne große Strenge — nach Rubriken geordnet und nicht nach chronologischen Momenten. Hin und wieder gibt das einen Mißklang, indem z. B. Stellen, in denen Nietzsche Taine (besonders wegen seiner Theorie vom „Milieu") ziemlich geringschätzig behandelt, neben solchen stehen, in denen der empirische Geschichtsphilosoph auf die höchste Höhe gestellt wird. Eine Gruppe für sich bilden Vorformen der Streitschrift gegen Wagner, interessant mehr wegen der Übereinstimmung mit den späteren Fassungen als wegen kleiner Abweichungen: man erkennt, wie rasch und bestimmt sich Nietzsche die endgültige Formulierung nicht bloß von Worten und Wendungen aufdrängte, sondern von großen rhythmisch geordneten Perioden. Gelegentlich wird auch eine glückliche Wendung verpflanzt, wie die erst auf Michelet geprägte, dann allgemeiner verwandte vom „schwitzenden Plebejer": selbst der Reichste wird schließlich nach jahrelanger Verschwendung ein wenig sparsam, wenn es Nietzsche auch zu der ökonomischen Ausnutzung jeglichen Gedankenfundes nie gebracht hat, die Hebbel erstrebte und Ibsen erreichte.

Man kann aber gerade an diesen Skizzen und Entwürfen besonders deutlich beobachten, wie bei Nietzsche als einem begnadeten Künstler des Gedankens die Wort- und Sprachbildung aus der Begriffsbildung und Anschauung erwächst. Die Geschichte seiner Schlagworte allein gibt ein gut Stück seiner Entwicklungsgeschichte: wie Worte auftauchen, verlorengehen oder aufgenommen werden, gewisse Strecken seines Ganges wie Fackeln beleuchten oder auch zu Wahrzeichen für alle Welt werden: „Bildungsphilister", „über-

deutsch", „ja sagen", „Raubtier", „Perspektive", „physiologisch", „décadence", „Übermensch"; oder wie er allgemein übliche Worte mit neuem Inhalt füllt (wie Goethe, wie Schopenhauer, wie jeder echte Dichter und Denker): „vornehm", „reinlich", „anständig"....

Nur selten ist das Verwerfen charakteristisch: er vergreift sich nicht häufig und ersetzt das Gefundene meist nur durch bessern Ausdruck, selten durch anderen Inhalt. Immerhin zeugt es für die Strenge seines „intellektuellen" Gewissens, daß die wenigen sophistischen Schlußfolgerungen oder unrichtigen Behauptungen, die man bei Nietzsche finden kann, fast alle nur im „Unreinen" stehn. So der Satz, aus dem ungeheuer zufälligen Charakter aller Kombinationen folge der unbegrenzt große Einfluß jeder Handlung eines Menschen auf alles Kommende — während doch höchstens die Möglichkeit solchen großen Einflusses folgt; oder die Frage, weshalb neben dem Strafrecht sich nicht ein staatliches Lohnrecht der öffentlichen Dankbarkeit entwickelt habe, das doch in der Form von Orden und andern Auszeichnungen tatsächlich überall existiert, wenn auch noch unvollkommener durchgeführt als das System staatlicher Ahndung; oder die weitgehende Behauptung: „der Wohlgeschmack einer Speise ist erst die Folge ihrer Zuträglichkeit", während doch so viele Wesen ihnen schädliche Speisen gern genießen.

Aber im ganzen sind natürlich auch jetzt die zurückgehaltenen Aufzeichnungen mit den veröffentlichten gleichartig — freilich leider auch in den Schwierigkeiten, die sie der Lesung bieten, so daß die Herausgeber einmal zwischen „Regenschirmen" (wie gewiß zu lesen ist) und „Menschinnen" schwanken! Und wie schöne Stellen birgt noch diese „Rumpelkammer"! „Welches Glück gibt der zarte Flaum den Dingen! Wie leuchtet das ganze Leben von schönen Scheinbarkeiten!" „Ich sagte heute ‚oh das ist ein guter Mensch!‘ Dabei hatte ich das Gefühl, als ob ich einen schönen, reifen, vollen Apfel mit sanfter Haut in der Hand hätte: ein Gefühl der Zärtlichkeit, wie als ob es mich zu ihm zöge: ein Gefühl der Sicherheit, wie als ob ich hier unter einem Baum ruhen dürfe...." Wie vielsagende Sätze stehen auch hier. „Es gibt viel mehr Sprachen, als

man denkt: und der Mensch verrät sich viel öfter, als er wünscht." Und so verrät er auch sich an vielen Stellen, er, der Meister des psychologischen Porträts — und Selbstporträts: „Die Gefahr bei außerordentlichen Geistern ist keine kleine, daß sie irgendwann die fürchterlichen Genüsse des Zerstörens, des Zugrunderichtens, des langsam Zugrunderichtens erstreben lernen: wenn ihnen nämlich durchaus die schaffende Tat, etwa durch den Mangel an Werkzeugen oder sonstigen Unfall des Zufalls, versagt bleibt". Aber auch er mißversteht und mißdeutet sich zuweilen — oder ist es richtig, wenn er dem Satz: „Wir müssen erst Menschen haben, deren Bedeutung nach Jahrhunderten sichtbar wird — unser ‚Ruhm' bisher war etwas Armseliges!" die Nutzanwendung beifügt: „Ich will lange nicht verstanden sein"?

Aber in der Mitte aller Tendenzen steht auch hier nicht seine Person, sondern sein Werk. Man kann nicht sagen, daß alle diese Untersuchungen, Zitate, Kritiken, Skizzen sich auf das längst geplante Hauptwerk, den „Willen zur Macht", beziehen — einige sind sogar Entwürfe für ein kleines Buch, das wohl als mythologisch-aktuelles Drama, wie ursprünglich der „Zarathustra", gedacht war: „Unterhaltungen auf Naxos" zwischen Dionysos und Ariadne. Ariadne scheint als eine Art derberer Diotima gedacht, um die erst der Kraftmensch Theseus wirbt und dann Dionysos selbst, der Übermensch unter den Göttern. Die Göttergespräche des Lukian hatten wohl das äußere Muster gegeben; die psychologische Wurzel aber haben wir in jener Sehnsucht nach tiefem, freundschaftlich-teilnahmevollem Zwiegespräch zu sehn, die schon früher die vielen kleinen Dialoge hervortrieb. Indes blieb dieser Plan, der vielleicht auch nur zu einer Beigabe (wie „Der Wanderer und sein Schatten") geführt hätte, ein bloßes Spiel seiner immer produktiven Phantasie. Diese aber schafft in jenen zahllosen Aufzeichnungen nicht bloß an einem Buche, sondern immer weiter an dem Gesamtwerk; nicht an der „Umwertung aller Werte", sondern an der Umwerbung aller Werte!

„Überall lernen wir die Umkehr", heißt es einmal; und in der Tat wird für Nietzsches „perspektivische Optik" diese Neigung zur

Umkehr beinahe zu einem heuristischen Prinzip. Nietzsche geht von einer ganz neuen Technik des Zweifelns aus — als der Erste seit seinem Meister und Gegner Sokrates hat er sich dieser Kunst systematisch geweiht. „Es muß besser gezweifelt werden als von Descartes!"

Dies systematische Zweifeln, Untersuchen, Neugründen braucht aber, wir führten das schon aus, als Ganzes nicht zu einem System im philosophischen Sinn zu führen, d. h. zu einer lückenlosen, systematisch aufgebauten, nach bestimmten Prinzipien angeordneten Reihe zusammenhängender Aussagen, wie sie am vollkommensten Spinoza vorlegt. Im Gegenteil widerstrebt solcher Aufbau der ganzen Richtung. „Es gibt schematische Köpfe, solche, welche einen Gedankenkomplex dann für wahrer halten, wenn er sich in vorher entworfene Schemata oder Kategorientafeln anzeichnen läßt. Der Selbsttäuschungen auf diesem Gebiete gibt es unzählige: fast alle großen ‚Systeme' gehören hierhin. Das Grundvorurteil ist aber: daß die Ordnung, Übersichtlichkeit, das Systematische dem wahren Sein der Dinge anhaften müsse, umgekehrt die Unordnung, das Chaotische, Unberechenbare nur in einer falschen oder unvollständig erkannten Welt zum Vorschein komme — kurz ein Irrtum sei —: was ein moralisches Vorurteil ist, entnommen aus der Tatsache, daß der wahrhaftige, zutrauenswürdige Mensch ein Mann der Ordnung, der Maximen und im ganzen etwas Berechenbares und Pedantisches zu sein pflegt. Nun ist es aber ganz unbeweisbar, daß das An-sich der Dinge nach diesem Rezepte eines Musterbeamten sich verhält."...

Wenn nun aber diese Philosophie Nietzsches, soweit sie nicht praktisch ist oder sein will, eine derartige übersichtliche Ordnung nicht an die Stelle der realen Unübersehbarkeit der Phänomene zu setzen beabsichtigt — was ist denn ihre Absicht und Aufgabe? Nietzsche spricht es hier einmal mit größter Klarheit und Einfachheit aus: „Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie: als Versuch, das heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen, in

eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu übersetzen und zu nominieren." Nur daß doch auch zu dieser Definition ein Zusatz erforderlich wird. Mit dem „Beschreiben" allein ist es gerade bei einer so wie Nietzsche auf das Schaffen gerichteten Natur nicht getan: „Rangordnung der Fakta feststellen ist das Produktive des Historikers." Denn die Geschichte selbst ist „die große Versuchsanstalt: die bewußte Weisheit vorzubereiten, welche zur Erdregierung nottut". Der Philosoph also ist es, der in dieser großen Versuchsanstalt die Oberprüfung vorzunehmen hat: welche Verfahren, welche Mischungen haben sich für das Emporbilden der Menschheit als die günstigsten erwiesen? Es ist eine praktische Frage — nichts weiter. „Kein Mensch wird sagen: daß der Stein falle, das sei Moral. Nun denn! der Mensch steigt — und das ist auch nicht Moral." Es ist eine objektiv, jenseits von Gut und Böse zu lösende Frage: „Nicht das Gute, sondern der Höhere." Die Welt schreit nach dem Übermenschen. Der Philosoph hat ihr den Übermenschen zu geben, indem er aus einer tiefen Kenntnis der Geschichte — und natürlich nicht bloß der äußeren Fakta! — die praktische Folgerung zieht.

Somit ergibt diese zur Philosophie gewordene Geschichte, diese praktische Geschichtsphilosophie zunächst eins: die Notwendigkeit des Philosophen; nämlich des schaffenden, Rangordnung gebenden, Werte umwertenden Denkers, den Nietzsche jetzt gern auch wieder den „Weisen" nennt. Es ist jener Typus, der ihn von allem Anfang an aus innerer Verwandtschaft fesselte, der seiner Laufbahn vorleuchtete: der Typus der vorsokratischen Philosophen, allenfalls auch (von der Art seines Schaffens abgesehen) der indischen Weltschöpfer: Buddha, Manu; der Gesetzgeber, wie sie in Zarathustra symbolisiert sind. — Die philosophische Geschichtsbetrachtung wird für Nietzsche zur erneuten Rechtfertigung seiner eigenen Existenz und seines eigenen Wesens.

Mit diesem geheimen Bedürfnis, sich selbst auf die eigene Berechtigung hin zu prüfen, wie gerade die bedeutendsten und gewissenhaftesten Männer es von Zeit zu Zeit empfunden haben, hängt

nun wieder ein anderer gerade in diesen letzten Aufzeichnungen besonders stark hervortretender Zug zusammen. Schon in der „Götzendämmerung" sehen wir jene Porträtgalerie merkwürdiger Gestalten sich wiederholen, die in „Menschliches Allzumenschliches" sowie, in Form typischer Charakteristiken, besonders in der „Fröhlichen Wissenschaft" einen glänzenden Bestandteil ausmachte. Dabei trat aber immer deutlicher neben der psychologischen auch hier eine praktische Tendenz hervor. Nietzsche sieht sich nach Bundesgenossen um auf den geistigen Thronen Europas. Kann Emerson als ein Modell des Übermenschen dienen? was lehren Pascal, Rousseau, Carlyle für die Höherbildung der Menschheit? Er verfährt dabei durchaus vorurteilsfrei; und wie er selbst gesteht, daß seine Sehnsucht, sich bewundernd hinzugeben, kaum je erfüllt werde, so führt auch hier die Heerschau fast immer zu einem Verwerfen. Manchmal zwar erliegt er dem Wunsch, sich den anzuähnlichen, den er bewundern will. „Homer — fühlt ihr nicht den Pessimisten und Überreizbaren, der um seiner Leiden willen jene Fülle und Vollendung der Olympier erdichtet." Wir fühlen ihn schwerlich und sehen ungern unsern tiefsten Seelenkenner auf dem billigen Weg der Gegenteilspsychologie; gerade hier auch, wo seine Charakteranalysen sonst Triumphe feiern. Vor allem, wenn er sich dem Lande zuwendet, das er nun einmal als das höchstkultivierte Europas, als den Fußpunkt der Entwicklung zum Übermenschen ansah: Frankreich. Er gibt prinzipiell eine geistige Aristokratie in Paris zu, läßt aber bei der Einzelbetrachtung nicht allzuviele von ihren neueren Vertretern gelten. Am schlimmsten fahren, wie natürlich, die, die ihm am nächsten verwandt scheinen und denen er deshalb unrecht tut, „wie sich eben nur Brüder unrecht tun", zwar nicht mit dem, was er sagt und sieht, aber doch mit dem, was er nicht sagt und sieht. Ist Renan, der „katholische Schleiermacher", nicht doch mehr als nur süßlich, anempfindend, willenlos? Wird nicht sogar das Porträt Sainte-Beuves, an sich eine der glänzendsten Charakterschilderungen in deutscher Sprache, den großen Eigenheiten dieses „Seelen-Ausschnüfflers" zu wenig gerecht? In der Be-

urteilung Victor Hugos zeigt Nietzsche gegenüber romanischer Rhetorik jene Befangenheit, die er sonst als deutsch schilt; und das Philiströse in Flaubert ist gewiß gut gesehen, aber nicht die leidenschaftliche Schönheitsliebe des „Objektiven“ — welches Prädikat übrigens Flaubert so wenig verdient wie Dostojewski. (Maupassant bleibt hier ungenannt.) Wie Nietzsche es an Kant rühmt, so läßt auch er sich von der Vorliebe für die Starken bestimmen: Stendhal, Mérimée, und natürlich die alten großen Psychologen und Aphoristiker, denen er in der Zeit der Freundschaft mit Rée so liebevoll nachgegangen war.

Aber als Bundesgenosse bleibt nur einer übrig, den er fast zu eifrig preist: Taine, „jetzt der erste lebende Historiker Europas, ein entschlossener und noch in seiner Verzweiflung tapferer Mensch, welchem der Mut so wenig als die Willenskraft unter dem fatalistischen Druck des Wissens in Stücke gegangen ist, ein Denker, welchen weder Condillac in Hinsicht auf Tiefe, noch Hegel in Hinsicht auf Klarheit beeinträchtigt haben“. Stand Taine ihm wirklich so nah, wie er glaubte? Die kühlen, verbindlichen, ja zum Teil ironischen Wendungen des Franzosen — „ces boutades, ces résumés humoristiques à la Carlyle“ sagt er von den Charakteristiken der „Götzendämmerung“; die Kürze seiner Antworten auf Nietzsches lange Zuschriften hätten diesen wohl kaum berechtigt, ihn neben Burckhardt seinen einzigen Leser zu nennen. Aber sogar die heftige Empfindlichkeit, mit der er um Taines willen mit Erwin Rohde brach, würde er selbst bei einem andern wohl als verdächtig angesehen haben: als Beweis, daß der Einsame eben den Letzten, Einzigen als Freund und Genossen besitzen wollte, mußte, so wenig auch der kühlere Franzose von solchen Gegenseitigkeitsgefühlen empfand.

Von den Deutschen ist kaum die Rede; Goethe ausgenommen — und Heinrich Heine. Wie sollte Nietzsche in dem Dichter nicht einen seiner Gemeinde erblicken, der ein Buch seiner Schrift „Über Deutschland“ mit jenen Sätzen geschlossen hatte: „Hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder. — Man bringt die Sakramente

einem sterbenden Gotte!" Wie für den Tannhäuser Wagner mit seinen Versen „von süßem Wein und Küssen ist meine Seele worden krank — ich dürste nach Bitternissen", so hat Heine für den „toten Gott" in „Zarathustra" die Anregung gegeben. Und dann: wenn ihn (neben dem von Nietzsche längst bewunderten Abbé Galiani) die Brüder Goncourt als einen rühmten, der als Ausländer die Pariser Feinheit erreicht und übertroffen habe — ob ihn Nietzsche nicht im stillen unter diesem Gesichtspunkt mit sich verglich? ob er sich nicht gern in jenen Kreis der geistig feinsten Pariser hineindachte, dem so viele ihm merkwürdige, wenn auch überwiegend nicht sympathische Geister angehörten: Renan, Zola, die Brüder Goncourt; während jener Seltsamste abseits stand, an dem Nietzsche eine Zeitlang seine Künstler- und Dekadentenpsychologie fast am eifrigsten übte, der Dichter der „Fleurs du mal", der Prophet Wagners unter den Franzosen: Baudelaire?

Unmittelbarer sucht er unter den Forschern Genossen — auch hier mit spärlichem Ertrag. Mit herzlicher Anerkennung spricht er auch hier von Rée trotz jenen persönlichen Zerwürfnissen: „Das war meine Freude, als ich Rée kennen lernte: er redete von der Moral, soweit er von ihr wußte, und ohne sich etwas auf seine Moraltriebe einzubilden" — worauf doch wieder ein einschränkender Nachsatz folgt. Oder über Rées „Ursprung der moralischen Empfindungen": „Rée nimmt mit feiner Hand die strengeren Geschmacksgewohnheiten der alten französischen Moralisten wieder auf — sein Buch kommt wie ein erquicklicher Geruch aus jener ‚guten alten Zeit', fern von allen erbaulichen Hinterabsichten, nach welchen deutsch geschriebene Moralbücher zu riechen pflegen —; leider hat er auch dieselben Mängel wie jene Franzosen: den engen Horizont, die Armseligkeit des Wissens; seine Hypothesen sind wohlfeil und in den Wind geredet; es fehlt ihm gänzlich ‚der historische Blick und Takt', das will sagen die eigentliche und einzige Tugend, welche die deutsche Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts vor allen älteren Wissenschaften voraushat."

Aber gilt dies letztere nicht alles auch von *jenem* französischen

Buch, das Nietzsche unmittelbar danach „fein und schwermütig-herzhaft“ nennt: für Guyaus „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“ von 1885? Frau Dr. Förster hat zu der deutschen Übersetzung des Buches — „Sittlichkeit ohne ‚Pflicht‘“, welcher Titel leider die Hälfte der Tendenz verdeckt — Nietzsches Randbemerkungen aus seinem Exemplar beigesteuert und Alfred Fouillée, Guyaus Pflegevater und Freund, hat wiederum diese in seinem Begleitwort kritisiert. Wir werden, glaube ich, im ganzen doch urteilen müssen, daß Nietzsche mit dem Buch Guyaus lediglich die negative Tendenz teilt, während beide im Positiven auseinandergehen wie Abraham und Lot. Was Nietzsche für Guyaus Buch gewann, ist wohl hauptsächlich eben das, was der Titel ausdrückt: der Versuch, eine Moral aufzurichten, die von allgemeinen, jedes Individuum unpersönlich bindenden Pflichtbegriffen und von irgendwelcher von außen her genommenen Autorität völlig frei wäre — also die Tendenz gegen den kategorischen Imperativ jeder Zeit, Religion, Philosophie und gegen die Fundamentierung solcher Vorschriften auf Offenbarung, Tradition oder obrigkeitliche Einsetzung. Stand doch damals die einflußreiche Philosophie von Kirchmanns in weiten Kreisen des gebildeten Publikums in hohem Ansehen — wie ich noch aus der Erfahrung meiner eigenen Jugend weiß —, in der dieser als Charakter mit Recht verehrte liberale Politiker die Anerkennung der „hohen Autoritäten“ zur realistischen Grundlage seiner Ethik machte! Aber auch Guyau ist doch nur ein Popularphilosoph, dessen „engen Horizont“ und geringfügiges Wissen seine Ästhetik noch deutlicher hervortreten läßt; man erschrickt da über die Naivität, mit der Viktor Hugo schlechtweg die poetische Empirie vertritt und neben ihm (und verurteilten Neuesten wie Leconte de Lisle und Richepin) eigentlich nur noch (um Herbert Spencers willen) George Eliot in den Gesichtskreis der „Soziologie der Kunst“ tritt. Es ist in seiner Ethik nicht viel anders. Auch hier der unendliche Abstand zwischen Nietzsches weltweitem Horizont, der Tiefe seiner Bildung, dem unübersehbaren Umfang seiner Lektüre, der Selb-

ständigkeit seiner Urteile und der Oberflächlichkeit und Dürftigkeit eines Idealisten von tapferem Streben und klarer Sprechweise — eben eines modernen französischen Moses Mendelssohn oder Garve. Der Punkt, auf dem Guyau am liebsten verweilt und durch dessen ausführliche Behandlung er allerdings auf Nietzsche eben jetzt einen merkbaren Einfluß ausgeübt hat: die Behauptung, daß das Bewußtsein ein „sekundäres Epiphänomen" sei und den Instinkt eher zu schädigen als zu stärken geeignet, war nach Guyaus eigenem Geständnis (wie er denn überhaupt grundehrlich ist) schon von den Engländern ausgebaut worden. „Eine sich lediglich auf Tatsachen stützende Sittenlehre" hatte schon Herbert Spencer angestrebt, freilich aber nicht durchgeführt. Aber viel energischer als Guyau hatte schon 1868 einer der vielgescholtenen deutschen Philologen, ja der meist gescholtene unter ihnen, Wilhelm Scherer, geschrieben: „Warum sollte es nicht eine Wissenschaft geben, welche . . . das was den innersten aufquellenden Lebenskern unserer neuesten Geschichte ausmacht, zu ihrem eigentlichen Gegenstande wählte, welche zugleich ganz universell und ganz momentan, ganz umfassend theoretisch und zugleich ganz praktisch, das kühne Unternehmen wagte, ein System der nationalen Ethik aufzustellen. . . . Der Verlauf einer ruhmvollen glänzenden Geschichte stünde uns zu Gebote, um ein Gesamtbild dessen, was wir sind und bedeuten, zu entwerfen: und auf diesem Inventar aller unserer Kräfte würde sich eine nationale Güter- und Pflichtenlehre aufbauen. . . ." Diese Erneuerung des alten Satzes von der Historia magistra vitae, zwanzig Jahre vor Nietzsche ausgesprochen, brauchte nur übernational erweitert zu werden, um zu der empirischen Sittenlehre, um zu der philosophischen Beschreibung und Rangordnung der geschichtlichen Tatsachen zu führen. So lag dies Ideal in der Luft, dem doch auch Guyau in der Ausführung nicht eben nahe gekommen ist. Eigentlich bleibt dieser doch ganz im Bereich der populären Humanitätsphilosophie, nur eben mit stärkerer Betonung des Instinktiven. Aber selbst wenn er aus dieser Betonung heraus die Zwecke „nur die uns zum Bewußtsein gekommenen, habituell ge-

wordenen, treibenden Ursachen" nennt, macht Nietzsche ein Fragezeichen an den Rand.

Der Widerspruch gegen Herbert Spencer und seine Vergröberung des Ideals einer philosophisch-geschichtlichen Ethik läßt Nietzsche auch den „deutschen Halbengländer" Rolph loben — wieder nur um des Polemischen willen; wie einsam er gerade dastand, wo er vor allem Unterstützung, Widerklang, Verständnis brauchte, das konnten diese wenigen Halbgenossen nur zu deutlich beweisen. Hat doch noch ein auch in seinen eigenen Anschauungen Nietzsche nicht ganz fernstehender Philosoph wie Vaihinger in seinem wirkungsvollen Büchlein „Nietzsche als Philosoph" den positivsten Denker der Neuzeit in ein Bündel negativer Tendenzen umgewandelt: die antimoralistische, antifeministische, antipessimistische, antichristliche usw. Sie sind alle vorhanden, aber nur in ihnen Nietzsches Wesen zu sehen, ist nicht besser, als wenn wir (um ihn mit einem Religionsstifter zu vergleichen) in Christus nichts gewahren wollten als die antipharisäische, antihierarchische, antikapitalistische Tendenz, auf deren jede man ja wirklich das Verständnis seiner Lehre zu gründen gesucht hat: etwa Weitling im „Evangelium eines armen Sünders", indem er Christus nur zum Feind der „bürgerlichen Gesellschaft" machte.

Aber Nietzsche ist wohl einmal — im „Antichrist" — von jener schlimmen Leidenschaft des Zerstörens gepackt worden, die er selbst als die Gefahr des außerordentlichen Geistes schildert; sonst aber, wir müssen es immer wiederholen, ist es das Schaffen, um dessentwillen er forscht und vergleicht und urteilt und auch, wo es nötig scheint, zerstört; denn niemand flickt ein alt Kleid mit einem Lappen von neuem Tuch.

Ebendeshalb aber ist „die Entstehung des Philosophen vielleicht die gefährlichste aller Entstehungen". Nietzsche gibt hier erlebte Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Weisen, die stellenweise wie ein Kommentar zum „Zarathustra" klingen. „Wenn der Philosoph sich unter die homines bonae voluntatis begibt, unter die Gutmütigen, Mitleidigen, Sanften, Alltäglichen, so geschieht

ihm, wie wenn er in eine feuchte Luft und unter einen bedeckten Himmel geraten sei: eine kurze Zeit tut es ihm wohl, er fühlt sich gleichsam erleichtert; gibt er aber gut acht, so merkt er, wie er selber in dieser falschen Umgebung bequem und nachlässig wird; auch eitel — vor allem aber schwermütig." Denn Heroismus wird gefordert, den die Menge, auch die gutwillige, nicht erträgt — Heroismus des Lebens wie des Denkens. „Wie viel einer aushält von der Wahrheit, ohne zu entarten, ist sein Maßstab. Ebenso wie viel Glück — —, ebenso wie viel Freiheit und Macht!" Bis in den Stil hinein fordert er diese Kraft, diese Tapferkeit: „die Sprache Luthers und die poetische Form der Bibel als Grundlage einer neuen deutschen Poesie — das ist meine Erfindung!"

Vor allem aber darf der Heroismus der „heroischen Philosophie" vor keiner Überlieferung stehen bleiben; denn jede Überlieferung, sie sei nun ein Wort oder eine Sitte oder eine ganze Weltanschauung, ist ein Vorurteil. Es gibt nur historische Rechte, das heißt: jedes Recht gilt nur so lang, wie es verteidigt werden kann; es gibt nur praktische Wahrheiten, das heißt: jede Wahrheit ist nur so weit wahr, wie sie mit der letzten Wahrheit, dem Willen zur Macht, übereinstimmt.

Mit dem Organischen ist die Möglichkeit des Irrtums in die Welt gekommen; weil nämlich in allem, was lebt, der Machtwille regiert und das Wesen zwingt, die Dinge unter der von dem Willen gegebenen Perspektive anzusehen. Und von dieser Möglichkeit des Irrtums hat der Mensch, als das höchste organische Wesen und somit als der Besitzer des stärksten Willens, unbegrenzten Gebrauch gemacht. Durch diese wechselnden Perspektiven ist unsere Anschauung der Dinge derart getrübt, daß „Realität" und „Schein" gar keinen Gegensatz bilden — „wir würden vielmehr von Graden des Seins — und vielleicht noch lieber von Graden des Scheins — reden". Denn da wenigstens in der organischen Welt nichts wirklich existiert als die Regungen des Machtwillens, so ist alles andere nur Zeichen, nur Symptom. „Alles was ins Bewußtsein tritt, ist das letzte Glied einer Kette, ein Abschluß. . . . — Unter jedem

Gedanken steckt ein Affekt," so daß „die auftretenden Reihen und Nebeneinander von Gefühlen, Gedanken usw. nur Symptome des eigentlichen Geschehens sind!" „Alle Bewegungen sind als Gebärden aufzufassen, als eine Art Sprache, wodurch sich die Kräfte verstehn." Ebenso aber wie die Gedanken, Gefühle, Bewegungen, Ereignisse sind auch die geistigen Anstrengungen Symptome: „Jedes große Problem ist ein Symptom: ein Mensch mit einem gewissen Quantum von Kraft, Feinheit, Umfänglichkeit, mit dieser Gefahr, mit dieser Verwegenheit, hat es aus sich hervorgetrieben."

Aufgabe des Philosophen als Menschheitshistorikers ist es also, diese Symptome zu deuten. Es gibt keine „Erkenntnistheorie" an sich (das wäre „der Magen, der sich selbst aufzehrt"), sondern nur eine Theorie derjenigen wirklichen oder scheinbaren Erfahrungen, die die Menschheit sich als „Erkenntnisse" einverleibt oder weiterhin als „Instinkte" aufgespeichert hat. (Erkenntnis und Instinkt verhalten sich zueinander ungefähr wie Gleichnis und Metapher.)

Nietzsche nähert sich hier von der entgegengesetztesten Seite uralten Anschaunngen. Die alte theosophische und theologische Weisheit sah in der Natur ein ungeheures Rätselbuch; die Astrologie las am Himmel die Chiffern des Schicksals ab, die mittelalterlichen „Physiologi" deuteten die Wunder der Zoologie als Gleichnisse Gottes, die neuere Theologie noch eines Alban Stolz (dessen „Schreibende Hand auf Sand und Wand" Nietzsche im „Antichrist" zu verhöhnen scheint) will lesen, was der „Finger Gottes" in merkwürdigen Geschehnissen niederschrieb. Ähnlich wird nun für den modernsten Denker die Welt des Organischen und insbesondere ihre Höhe, die Menschenwelt, zu einem System geheimer Zeichen, die der Philosoph zu deuten hat. Wie für die Scholastik hinter allem Geschehen ein das Einzelne wie das Ganze regierender Machtwille Gottes steht, der aus Analogie und Offenbarung zu erschließen ist, so für Nietzsche der abstrakte Machtwillen selbst oder vielmehr — da auch das Wort „Wille" „eine falsche Verdinglichung" ist — das Wollen; und zu diesem, zu seinen einzelnen Akten gilt es zu gelangen.

Werkzeug bleibt dabei natürlich die historische Psychologie; und zwar in einer Anwendung, die weit mehr als eine moderne Richtung ausschließlich sexuell deutender „Psychoanalyse“ den Namen „Tiefenforschung“ verdient. Als oberflächlich erscheint in ihrem Namen die Universalgeschichtschreibung, nicht nur die „beschönigende Leisetreterei“ Rankes; als oberflächlich aber auch die Menschenkenntnis der Antike — nur daß diese mit Bewußtsein die Tiefe scheute, daß sie wissend logisierte, idealisierte, vereinfachte, den dionysischen Willen zur Wahrheit apollinisch bändigte. Als oberflächlich muß (nach Nietzsche) jede Beschreibung gelten, die nicht den Willen zur Macht erreicht.

In diesem Sinn und, man muß wohl sagen nach diesem Dogma werden nun die scharfsinnigsten Analysen vorgenommen. Die Sinneswahrnehmung ist nicht, wie Locke und Condillac wollten, der letzte Ausgangspunkt unseres geistigen Lebens, denn schon in ihnen wirkt der Wille mit: „Alle Empfindungen, alle Sinneswahrnehmungen sind ursprünglich in irgendeinem Verhältnis zur Lust oder Unlust der organischen Wesen: grün, rot, hart, weich, hell, dunkel bedeuten etwas in Hinsicht auf ihre Lebensbedingungen.“ Das organische Wesen ist an sich ein schaffendes — womit Nietzsche selbst der von ihm bei Kant verspotteten Manier nahekommt, wo eine Wirkung ist, ein „Vermögen“ zu erfinden. Insbesondere ist der Mensch „ein Formen und Rhythmen bildendes Geschöpf“, auch wo er nur zu reagieren scheint: „In allem Wahrnehmen, das heißt dem ursprünglichsten Aneignen, ist das wesentliche Geschehen ein Handeln, strenger noch: ein Formen-Aufzwingen: — von ‚Eindrücken‘ reden nur die Oberflächlichen.“ Ebensowenig ist, wie wir schon sahen, das Denken eine ursprüngliche Tätigkeit: „Ein Gedanke und ein Gefühl sind Zeichen irgendwelcher Vorgänge.“ Das gilt erst recht von den Absichten — jener Punkt, in dem Nietzsche besonders eng mit Guyau zusammentrifft —: „Die Absichtlichkeit der Handlungen ist nichts Entscheidendes in der Moral ... ‚Zweck‘ und ‚Mittel‘ sind im Verhältnis zur ganzen Art, woraus sie wachsen, nur symptomatisch.“ Und diese vermeintliche Absichtlichkeit, eine

Selbsttäuschung des organischen Wesens, wird nun weiter in den Verlauf der Dinge hineingelegt, woraus sich nicht nur der Irrtum der Teleologie, der Absichtlichkeit im Weltverlauf, ergibt, sondern auch die Fiktion der Kausalität: „‚Ursache' und ‚Wirkung' ist nur die populäre Verallgemeinerung von ‚Mittel' und ‚Zweck', d. h. einer noch populäreren logischen Funktion, des Nichts in der Wirklichkeit entspricht." Und so wenig wie Wahrnehmungen, Gedanken, Absichten, Ursachen gibt es das, wovon doch Nietzsches ganze Philosophie ausging: Persönlichkeiten. „Aller Charakter ist erst Rolle." „Man ist reicher, als man denkt, man trägt das Zeug zu mehreren Personen im Leibe, man hält für ‚Charakter', was nur zur ‚Person', zu einer unserer Masken gehört." ...

Aber was bleibt denn übrig? Mendelssohn nannte Kant den „Alleszertrümmerer"; wie zahm erscheint der „Chinese von Königsberg", den Nietzsche um seines kategorischen Imperativs und seines interesselosen Wohlgefallens jetzt erbittert verfolgt, neben dem mit dem Hammer philosophierenden Nietzsche: „Es gibt keine unmittelbaren Tatsachen!" Es gibt nur mittelbare: nur solche, die irgendwie auf die Willensakte des Machtwillens im organischen Wesen einen Schluß zulassen. ...

Indem nun aber Nietzsche diesen Willen nicht, wie Schopenhauer, pantheistisch als einen das Universum durchdringenden seelischen Äther auffaßt, sondern individualistisch als die jedem organischen Wesen immanente Tendenz, erhält er doch wieder die Möglichkeit, mit den Tatsachen zu rechnen. Gern spricht der alte Philolog wieder vom „Interpretieren", von der schlechten Begründung jeder Erklärung, die nicht auf der genauen Kenntnis der ganzen Entstehungsgeschichte einer Handlung beruht. Nun haben wir diese Kenntnis zwar nie, dafür aber die Massenhaftigkeit der nebeneinanderstehenden Einzeltatsachen, deren große Menge die Gewähr einiger Wahrscheinlichkeit für unsere Deutung gibt: eine Interpretation, die hundert Stellen aufklärt, hat mehr Gewähr, als die nur einer Stelle genügte. Ferner aber: wir haben wenigstens eine bestimmte Gruppe von Phänomenen, die eine leidlich objektive Aus-

deutung gestatten: das sind die Körper. Sie sind das relativ Unorganische in der organischen Welt; mit der vollkommenen Realisierung des Machtwillens vereinigen sie eine verhältnismäßig minimale Fähigkeit des Irrtums. Daher singt Nietzsche hier dem „Leib" wahre Lobeshymnen, wobei dreierlei zusammenwirkt: der Widerspruch gegen die Religionen, die alle ohne Ausnahme die Körperlichkeit verachtet haben; die Dankbarkeit für den Körper als Faktor der Erkenntnis; und die künstlerische Freude an dem verhältnismäßig vollkommensten Gebilde. „Groß genug, um das Verachtete zu vergolden: geistig genug, um den Leib als das Höhere zu begreifen — das ist die Zukunft der Moral!" Und so in einem ausführlichen „Moral und Physiologie" überschriebenen Abschnitt: „Wir halten es für eine Voreiligkeit, daß gerade das menschliche Bewußtsein so lange als die höchste Stufe der organischen Entwicklung und als das Erstaunlichste aller irdischen Dinge, ja gleichsam als deren Blüte und Ziel angesehen wurde. Das Erfreulichere ist vielmehr der Leib: man kann es nicht zu Ende bewundern, wie der menschliche Leib möglich geworden ist: wie eine solche ungeheure Vereinigung von lebenden Wesen, jedes abhängig und untertänig und doch in gewissem Sinne wiederum befehlend und aus eigenem Willen handelnd, als Ganzes leben, wachsen und eine Zeitlang bestehen kann —: und dies geschieht ersichtlich nicht durch das Bewußtsein! In diesem ‚Wunder der Wunder' ist das Bewußtsein eben nur ein ‚Werkzeug' und nicht mehr, — im gleichen Verstande, in dem der Magen ein Werkzeug dazu ist. Die prachtvolle Zusammenbindung des vielfachsten Lebens, die Anordnung und Einordnung der höheren und niederen Fähigkeiten, der tausendfältige Gehorsam, welcher kein wählender, kluger, rücksichtsvoller, selbst widerstehender Gehorsam ist — dieses ganze Phänomen ‚Leib' ist nach intellektuellem Maße gemessen unserem Bewußtsein, unserem ‚Geist', unserem bewußten Denken, Fühlen, Wollen so überlegen wie Algebra dem Einmaleins."

Also: der Leib ist eine einigermaßen adäquate Verwirklichung des Willens — „es ist der Geist, der sich den Körper baut" und

das in vollkommenerer Weise, als sonst der Geist zu bauen vermag. Der Körper organischer Wesen ist die einzige unmittelbare Tatsache. Es ist also in der Ordnung, daß Nietzsche in den letzten Jahren so gern mit dem Schlagwort „physiologisch“ operiert, daß er die Entartung neuerer Völker als physiologisches Ergebnis von Rassenmischung, schlechter Diät (Alkoholismus der Deutschen!) und ähnlichen Ursachen ansieht. Und wie viel unmittelbarer läßt sich hier jenes Verhältnis erkennen, das wir trotz alledem wohl weiter gezwungen sein werden, als das von Ursache und Wirkung zu bezeichnen! Dagegen ist die Manier der Logik, die einander folgenden Gedanken als unmittelbar voneinander bedingt zu betrachten, reine Fiktion. „Die ‚innere Welt‘ ist viel dünner und kürzer als die mechanische.“ Aber auch über unsern Körper, seine Funktionen, sein Leben sind wir noch viel zu wenig unterrichtet und unsere Sprache ist ganz unzureichend. „Wie arm sind die Philosophen bisher, wo ihnen nicht die Sprache, mindestens die Grammatik . . . soufflíert!“ und wie arm ist das, was sie ihnen einflüstert!

Die Tatsache dieser Körperwelt sucht nun Darwin zur Grundlage *seiner* Entwicklungslehre zu machen: durch die Vervollkommnung der körperlichen Organisation sieht er die Höherbildung innerhalb der organischen Welt gewährleistet. Nicht so Nietzsche: „daß es eine *Entwicklung* der ganzen Menschheit gebe, ist Unsinn: auch gar nicht zu wünschen. Das viele Gestalten *am* Menschen, die *Art-Vielseitigkeit* des Menschen herauszuholen, ihn zu zerbrechen, wenn eine Art von Typus ihre Höhe gehabt hat — also schaffend und vernichtend zu sein, dünkt euch der höchste Genuß, den Menschen haben können.“ Eine einheitliche Entwicklung der Menschheit müßte zum toten Punkt führen — denn das Dogma der ewigen Wiederkehr wird auch in diesen Aufzeichnungen nirgends sichtbar! Es ist aber auch zu bezweifeln, ob tatsächlich innerhalb der Körperwelt eine solche beständige Steigerung zum Höheren vorliegt; Nietzsches Annahme einer allseitigen Décadence seit der Renaissance, ja seit der Barbarei widerspricht ja dieser Annahme auf das entschiedenste.

An eine „interesselose" objektive Gleichsetzung aller Erscheinungsformen in der organischen Welt ist demnach erst recht nicht zu denken. „Moral ist die Lehre von der Rangordnung der Menschen, und folglich auch von der Bedeutsamkeit ihrer Handlungen und Werke für diese Rangordnung: also die Lehre von den menschlichen Wertschätzungen in betreff alles Menschlichen." Das letzte Ziel der philosophisch-historischen Betrachtung ist also dies: aus der Zeichensprache der Handlungen und Ereignisse die Geschichte der menschlichen Wertschätzungen abzulesen, d. h. festzustellen, was in jeder Epoche und in jedem Individuum vor allem die Richtung des Machtwillens bestimmt hat. Wobei als das Höchste immer diejenige Richtung erscheint, die dem Willen zur Macht die freieste Entfaltung gewährt.

Alle Probleme dieser Aufzeichnungen also führen zu jener Kernfrage: in welchem Sinn müssen wir zu einer Umwertung aller Werte schreiten? „Unzeitgemäß" im höchsten Sinn sind also auch diese Betrachtungen und oft noch im einzelnen mit vollem Bewußtsein dieser „Unzeitgemäßheit"; so in dem heftigen Widerspruch gegen den Antisemitismus, der in Nietzsches Augen schon durch die Häufigkeit höherer Typen unter den Juden widerlegt ist. Und so sehen wir gerade durch diese besonders unsystematischen Zettel und Skizzen bestätigt, was wir allgemein behaupteten: daß die Vielseitigkeit, ja Allseitigkeit von Nietzsches Beobachtungen nur durch die Existenz eines unbewußt regulierenden Systems erklärbar wird!

XXII.

Ecce homo.

Bei keiner Schrift Nietzsches scheint seine Hauptabsicht, seine letzte und erste Tendenz so deutlich wie bei diesem seltsamen und doch wieder psychologisch so leicht verständlichen Werke; bei keinem fast ist sie häufiger und stärker mißverstanden worden — freilich nicht ohne Nietzsches Mitschuld.

Nietzsche selbst motiviert das Erscheinen dieses letzten Buches, das er noch vollenden sollte, in doppelter Weise. Das Vorwort beginnt: „In Voraussicht, daß ich über kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muß, die je an sie gestellt wurde, scheint es mir unerläßlich, zu sagen, wer ich bin. Im Grunde dürfte man's wissen: denn ich habe mich nicht ‚unbezeugt gelassen'." Danach also wäre „Ecce homo" eine Beglaubigung des Propheten, der die „Umwertung aller Werte" bringen will: es soll gezeigt werden, daß er in der Tat der Mann sei, der solche Forderungen stellen darf — dem man gehorchen muß, wenn er solche Forderungen stellt. Aber wie ist das zu beweisen? Es wäre darzutun, daß der Dichter des „Zarathustra" alle menschliche Kapazität so weit überragt, daß ihm geglaubt werden muß. Denn wenn die schwerste Forderung, nämlich die der Ewigen Wiederkunft, (wie das Nietzsches Meinung allerdings ist) an sich beweisbar ist; wenn die bisherige Entwicklung und die gegenwärtige Lage diese Forderung zu einer Notwendigkeit machen, ja zu der Notwendigkeit — muß man dann nicht mit seinen eigenen früheren Worten sagen: „Was liegt an Herrn Nietzsche?" Der sei dann wer er sei; er ist der Verkünder einer Botschaft, der gehorcht werden muß. Wer fragt viel nach Namen und Herkunft eines Herolds?

Aber freilich — der Herold muß legitimiert sein. Die Forderung

mag noch so berechtigt, noch so unabweisbar sein — die Möglichkeit ist da, ja die Wahrscheinlichkeit drängt sich auf, daß man den Boten als lästigen Mahner abweist, daß man ihn gar nicht erst anhört. Also muß er so einherschreiten, daß man das nicht wagen darf. Die Beglaubigung gilt nicht dem Inhalt der Botschaft, sondern nur der Botschaft selbst. Nicht was er verkündigt, soll geglaubt werden; sondern zunächst nur, daß er etwas zu verkündigen hat, was uns angeht — jeden von uns, und erst recht uns alle zusammen.

Für diese Beglaubigung wäre nun allerdings ein Hinweis auf die früheren Taten unentbehrlich. — Der „frohe Botschafter“ — Nietzsche nimmt das Wort im Ernst auf, das er ironisch auf den Messias der Evangelien geprägt hatte — muß dartun, das seiner Persönlichkeit, wie er es ist, zugehört werden muß. Aber damit gälte von diesem Buch eigentlich nur, was er von früheren sagt: sie seien „Angelhaken“ — und wenn er nichts fing, lag es nicht an ihm; „die Fische fehlten“. Aber kann die Selbstverkündigung mit einem Mal die Fische herbeibringen oder gar — schaffen?

Dennoch werden wir seiner eigenen Begründung des Buches Glauben schenken müssen; nur wollen wir hier, wie auch sonst, neben der bewußten „Absicht“ recht in Nietzsches eigenem Sinn den unbewußten „Trieb“ suchen. Oder doch einen Trieb, dessen er sich nicht gleich und in vollem Umfang bewußt war. Otto Weiß faßt denselben in der Einleitung in den Satz: „Es ist vor allem die frohe Genugtuung, das innige Dankgefühl gegen das verflossene Jahr, das in verschwenderischer Fruchtbarkeit bereits den ‚Fall Wagner‘, die ‚Götzendämmerung‘, die Dionysosdithyramben und den ‚Antichrist‘ gezeitigt hatte, was ihn in die dithyrambisch begeisterte Stimmung zu diesem Werke versetzte: am vierundvierzigsten Geburtstag, den 15. Oktober 1888 begonnen, ward es nach kaum dreiwöchentlicher Arbeit am 6. November bereits vollendet.“ — Unzweifelhaft spricht dies Gefühl überströmender Freude nicht bloß aus dem lyrischen Jubelruf, der zwischen Vorwort und Text vermittelt, sondern aus dem ganzen Buche; ob sie gleich jener Freude und jenem Gefühl des

Reichtums nicht gleichkommt, das der unvergleichliche „schönste Januarius“ der „Morgenröte“ mitgab. Aber das Wort „Dankbarkeit“ gibt, ob es gleich Nietzsche selbst gebraucht, seinen Empfindungen eine zu stark religiöse Wendung; Dankbarkeit gegen wen? Nietzsche sagt: „Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein?“ Er könnte sagen: mir selbst bin ich dankbar. Und das käme vielleicht der eigentlichsten Absicht des „Ecce homo“ am nächsten.

In dem Augenblick, in dem Nietzsche sich in dem Hochgefühl verschwenderischer Kraft fühlt — ach, es sollte unmittelbar vor dem Zusammenbruch sein! —, rückblickend auf einen verschwenderischen Reichtum der Leistungen, vorausblickend auf die erhoffte Krönung seines Lebenswerkes; in dem Augenblick, in dem die oft so schmerzlich empfundene Einsamkeit sich ganz und gar in einen trunkenen Rausch der Seligkeit des Auserwählten wandelte — in diesem Augenblick fühlt Nietzsche in Freude und in Vorbereitung des Letzten zugleich das Bedürfnis, zu lehren, „wie man wird, was man ist“. Dieser Untertitel greift zurück auf frühes, besonders auch in den Briefen beliebtes Anrufen jener Pindarischen Worte: „werde was du bist“ (die man übrigens heut ganz anders auffassen will!) und hat mit dem von Julius Bahnsens unglückseliger Autobiographie „Wie ich wurde was ich ward“ (1875—81) nicht bloß deshalb nichts zu schaffen, weil diese Tristia erst 1905 herausgegeben wurden. Denn, wenn Bahnsens Buch eine Anklageschrift ist wie die Konfessionen Rousseaus, nur mit der verschärfenden Stimmung des überall Gescheiterten, ist das Nietzsches eine Apologie aus dem Triumphgefühl des Siegreichen heraus, der sein Leben „einfach wundervoll“ findet, und durch diese Jubeltöne auch noch von anderen Autobiographien der Siegreichen unterschieden: von den Bekenntnissen Augustins, von Goethes „Dichtung und Wahrheit“. — Mit beiden aber teilt es, was solchen Selbstbeschreibungen der Triumphatoren selten fehlen wird: die pädagogische Tendenz; nur daß diese wieder in großer Steigerung vorhanden ist.

Man könnte „Ecce homo“ nennen, wie Fichte ein charak-

teristisches Buch getauft hat: „Anweisung zum seligen Leben". Zum seligen Leben? und doch der Hinweis auf das biblische „Ecce homo", auf das so oft und erschütternd gemalte Bild des „Schmerzensmannes", des Erlösers zwischen den Kriegsknechten, die ihn verhöhnen? Aber eben dies ist die Situation, in der Nietzsche sich zeigt: der Erlöser zwischen den ihn verhöhnenden Kriegsknechten — auf dem Weg zu seiner Verklärung. Ja schon in seiner Verklärung, weil dem Weisen die Einsamkeit, der Hohn, wie körperliches Leid und geistige Anstrengung zum seligen Leben werden. . . .

Nietzsche stellt sich hier dar nicht als Übermenschen — wir sahen: der gehört erst der Zukunft an, es sei denn, daß er als Zarathustra in der Phantasie schon jetzt lebt — aber als „Brücke zum Übermenschen", als der reinste und höchste Typus des „höheren Menschen". Nicht um des Selbstruhms willen — sondern in praktischer Absicht; er erzählt sein Leben, wie Christus sein Gebet spricht: damit es nachgeahmt werde. Nietzsche will zweierlei zeigen — das sagt der Untertitel —: wie von allem Anfang an in ihm dieser „höhere Mensch" steckte, und wie er in bewußter Ausbildung seiner Instinkte ihn frei machte. So „wird man, was man ist"; so soll, wer irgend ihm zu folgen berufen ist, sich nach seinem Muster erziehen und entwickeln.

Es ist also ein durchaus praktisch gemeintes Buch. Es versteht sich von selbst, daß der Psycholog in Nietzsche sich für diesen seltensten Typus interessiert, daß der in Seelenporträts geübte Schriftsteller an dem dankbaren Gegenstand Freude hat. Vor allem aber kommt es ihm doch auf die Anwendung der Psychologie und der seelischen Porträtkunst an. Wenn er — wie Goethe — dem Gebot der Selbsterkenntnis keineswegs unbedingte Gültigkeit zugesteht (Apollo hat es ja auf seinen Tempel geschrieben, und Nietzsche bekennt sich zu Dionysos!), so liegt es ihm vollends fern, die Entstehung der Individualität bis ins einzelne ergründen zu wollen. Er gibt die allgemeinsten Grundlinien: Abstammung (wobei auf das höchst zweifelhafte polnische Blut mit starker „Ranküne" gegen das Deutsch=

tum gepocht wird); Eltern (ein pietätsvolles Bild zumal des Vaters; einiger Ahnenstolz auf Personen, die an den Goethekreis streifen), etwas ausführlicher die „Stationen seiner Lebenspilgerschaft". Das Studium wird nur als Irrtum behandelt, Heimat, Schule, Umgebung werden kaum gestreift. So bleibt denn im wesentlichen die Individualität ein nicht weiter zu erklärendes „Urphänomen", wie es die Existenz der verschiedenen Persönlichkeiten — wir sahen es — für Nietzsche überhaupt ist; um auch nur einigermaßen begreiflich zu machen, was das war, was in ihm wurde, ist ein viel weiterer Umkreis von Faktoren heranzuziehen — der etwa, von dessen Übersicht wir auszugehen suchten.

Statt dessen legt Nietzsche das Hauptgewicht auf die Beschreibung seiner Entwicklung als eines Triumphes der Selbstzucht. Absichtlich verweilt er am längsten auf den Dingen, die die unwichtigsten scheinen. Auf die Schilderung seiner Hauptinstinkte — Fehlen von Mitleid- und Ressentimentsgefühlen; Tapferkeit; Pathos der Distanz — die seine angeborene Art gleichsam umschreiben sollen, folgt eine ausführliche Schilderung seiner — Diät; voll liebenden Behagens: „Ich ziehe Orte vor, wo man überall Gelegenheit hat, aus fließenden Brunnen zu schöpfen (Nizza, Turin, Sils); ein kleines Glas läuft mir nach wie ein Hund." Dann als mit der Frage der Ernährung nächstverwandt die von Ort und Klima; drittens die der Erholung, worunter Nietzsche bezeichnend genug eigentlich nur noch die Lektüre versteht: von den „drei großen Erholungen" seiner Studentenjahre ist die Musik eine Seltenheit geworden, der einsame Spaziergang aber eine Selbstverständlichkeit gerade für den arbeitenden Geist: „Stilliegen, Müßiggang, Warten und Geduldigsein — aber das heißt ja denken!" Der Musik widmet er eigentlich nur noch schwermütige Worte der Erinnerung; sein Dichten, ja sein Denken ist ihm an die Stelle der liebsten Kunst getreten, und wie viel im „Zarathustra", am „Zarathustra" Musik sei, hebt er selbst hervor. Aber das Lesen gehört noch immer zu seiner Ernährung, und doch wieder nur in den Pausen der eigentlichen Produktion, also eben als Erholung; wunderschön

schildert er die Einsamkeit, in der er seine arbeitenden Gedanken hält: „Werde ich es erlauben, daß ein fremder Gedanke heimlich über die Mauer steigt?“ Aber Zuspruch, Zufluß von fremden Gedanken vor und nach dem Schaffen ist Labsal — wenn es verwandte Geister sind, mit denen er Zwiesprache hält. Und die Zahl derjenigen, die er noch in seiner Nähe erträgt, ist gering. Gewiß muß man auch hier die pädagogische Tendenz berücksichtigen, der zu Ehren nun der „echte Lateiner“ Maupassant in die Phalanx einrückt, Taine aber wieder als durch Hegel verdorben beiseite geschoben wird; und erst recht die „Perspektive“, die ihn die Literatur unter ganz bestimmten Gesichtspunkten würdigen läßt, nämlich nur so, wie er einst überhaupt alle Kunst aufgefaßt haben wollte: als „Stimulans zum Leben“. Obenan steht deshalb das lebenslustigste der Völker, die Franzosen, mit ihrer Ehrenlegion von Psychologen, deren Feinheit und Schärfe immer wieder zum Leben als zu einer Gelegenheit des Rätselratens Lust macht. Deutsche werden kaum geduldet; fanatisch ist Nietzsches Haß auf sein Vaterland geworden, dem er vorwirft, immer wie in seinem eigenem Fall kulturfeindlichen Instinkten gehorcht zu haben: „so weit Deutschland reicht, verdirbt es die Kultur“, lautet eins der hier mit ziemlich merkbarer Absicht angebrachten Leitmotive. Nur zwei deutsche Künstler machen eine Ausnahme. Würde man aber daraus, daß zuerst Heinrich Heine ausgenommen wird, in beliebter Weise folgern wollen, der sei eben kein Deutscher, so käme man mit Richard Wagner in Verlegenheit — obwohl allerdings gerade von ihm Nietzsche eben dies behauptet: der echte Wagner sei erst nach seinem Abfall von sich selbst zum Deutschen geworden, „ins Deutsche übersetzt“ worden.

Nietzsches Entwicklung von Hölderlin zu Heine ist bezeichnend genug; ist es doch in gewissem Sinn die Entwicklung der neueren deutschen Lyrik überhaupt, die man neuerdings durch Überschätzung von Eichendorff und Mörike vergeblich zurückzuschrauben sucht. Er bewundert an Heine einmal den komplizierten Geist voll „jener göttlichen Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommene nicht zu

denken vermag", und dann den großen Künstler: „Man wird einmal sagen, daß Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind — in einer unausrechenbaren Entfernung von allem, was bloße Deutsche mit ihr gemacht haben." — Goethe wird nur erwähnt, um den „Faust" gegen Byrons „Manfred" herabzudrücken; Shakespeare ist für Nietzsche nur der komplizierte Geist, der den Hamlet und den Typus Cäsar schuf — so wenig aber großer Künstler, daß Nietzsche seine Dichtungen mit seltsamer Begründung dem Lord Bacon zuschreibt.... Von Richard Wagner spricht Nietzsche noch einmal mit aller heißen Innigkeit getäuschter Liebe: er haßt den späteren Wagner, der den früheren getötet hat, den von „Tristan und Isolde" und den „Meistersingern"....

Diät, Klima, geistige Umgebung — es sind doch erst die Elemente; was sie formt, daß sie zum einheitlich gesunden Nährboden der Individualität werden, das ist der Wille, das ist die Selbstzucht. Sie stellt der Mann in den Mittelpunkt seiner Anleitung zum seligen Leben, den strafbare Oberflächlichkeit zum Propheten der Zuchtlosigkeit hat machen wollen! (Der Herr Reichsgerichtsrat Düringer ist allerdings mit seiner guten Quelle zu entschuldigen; denn man hat ihm mitgeteilt, daß die Philosophie Nietzsches „in den Chambres separées eine unerschöpfliche, nie versiegende Quelle" der Unterhaltung bildet; dort sei sie nämlich „nicht mit Golde zu bezahlen". Der gewissenhafte Jurist, der doch wohl mit diesen „Nichtverächtern des Leibes" nicht selbst verkehrt, hat also offenbar seine Kenntnis der entnervenden Wirkungen der Zügellosigkeitslehre Nietzsches von den Herrn Oberkellnern.) Als letzte Bedingung dieser strengen, auf Ein Ziel gerichteten Selbsterziehung erscheint die Einsamkeit, d. h. die schwere, aber unentbehrliche Isolierung von allen störenden Einflüssen.

Aber der Mensch Nietzsche ist wieder erst die Vorbedingung für den Schriftsteller, in dem Nietzsches Wirksamkeit ja aufgeht. Er hat sich hier so streng konzentriert wie überall. Wie er von Erholungen nur die anstrengendsten kannte, wie er an Spiel oder Liebesaffären, an den Umgang mit Gemälden oder den — für Schopen-

hauer, Wagner, Hebbel so wichtigen — mit Haustieren nie gedacht zu haben scheint, so hat er mündliches Werben stolz verschmäht, und nie ist es ihm eingefallen, Wagners von ihm selbst einst lebhaft geförderte Methode der Vereinsgründung seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen. Keine Missionsreisen, keine werbenden Korrespondenzen wie bei Leibniz und Spinoza, bei Schopenhauer gar: Nietzsche kennt als Werkzeug nur das Buch, hat es dafür aber auch in der Technik des Buches weiter gebracht als irgend ein Philosoph seit Platon. Und wenn die Überschriften „Warum ich so weise bin" und „Warum ich so klug bin" trotz ihrem Maß von verlegener Selbstironie etwas ärgerlich Aufreizendes behalten, ist der Titel „Warum ich so gute Bücher schreibe" wirklich in diesem Lehrbuch nur berechtigt. Der Hauptsatz zur Erklärung seiner wunderbaren Kunst steht zwar schon in den ersten Abschnitten: „Ich habe mich nicht verschwendet." Er hat nie Nichtiges geschrieben, sich nie an Nebensachen verloren; deshalb steckt in jeder Zeile der ganze Nietzsche. Er besitzt überall „die Kunst des großen Rhythmus, die große Periodik", weil überall eine große Persönlichkeit große Probleme bewegt; und zugleich hat, wie er es mit Stolz hervorhebt, jedes Buch seinen eigenen Stil, weil er eben jedesmal ein anderer ist und jedesmal mit seinem ganzen Sein bei der Sache.

„Ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur", schreibt Nietzsche im Eingang. So stark wirkt die „Optik" des Schreibenden auf sein Werk ein; so durchaus vergißt Nietzsche im Besitz seiner Vollkraft jetzt, wie er zu diesem Ziel in Ringen, in Mühe, in Qual emporgestiegen ist. Und diese — von ihm so oft betonte „Perspektive" verändert nun auch das Aussehen seiner Bücher, wenn er auf sie zurückblickt. Wir haben uns jedesmal weigern müssen, Nietzsches eigene Deutung früherer Schriften zu übernehmen; denn wenn er eingesteht, in dem Schopenhauer und dem Wagner der „Unzeitgemäßen" sich selbst dargestellt zu haben, so hat er erst recht rückschauend in den Verfasser jedes seiner Bücher den späteren Dichter des „Zarathustra" hineingesehn. Nur dies ist ihre Einheit in seinen eigenen Augen; ja so sehr stellt er seine Werke als isolierte

Tatsachen nebeneinander, daß er selbst ihre Einheit aufhebt: „Und zum Teufel, meine Herren Kritiker! Gesetzt, ich hätte meinen Zarathustra auf einen fremden Namen getauft, zum Beispiel auf den von Richard Wagner, der Scharfsinn von zwei Jahrtausenden hätte nicht ausgereicht, zu erraten, daß der Verfasser von ‚Menschliches Allzumenschliches‘ der Visionär des Zarathustra ist.“ ... Aber wenn wir im Gegenteil darzutun versuchten, daß der Weg zum „Zarathustra“ über den Pfad des „Menschlichen Allzumenschlichen“ gehen mußte — freilich einen „trotzig durchs Geröll steigenden, boshaften, einsamen Pfad!“ —, so kommt uns Nietzsche doch schließlich selbst darin zu Hilfe. Wir haben es ja schon oft betont, daß seine Selbstkritiken durchaus „perspektivisch“ aufzufassen sind: daß sie aus der wechselnden Optik des in Schlangenlinien aufwärts steigenden Wanderers geschrieben sind und von dem jedesmaligen Standpunkt des Beurteilers aus gedeutet werden müssen. Dies gilt denn hier besonders. Nietzsche denkt gar nicht daran, eine objektive Analyse seines Werkes zu geben; wie hat er eben erst über die objektiven Historiker gespottet! Nein; er will ja zeigen, wie man wird, was man ist. Er will zeigen, wie in seiner eigenen Entwicklung der Trieb zuerst, dann das bewußte Wollen den plumpen Riesen Zufall übermannt hat. Der Entwicklungsgang des schöpferischen Philosophen war zuerst in seinem Gesamthabitus dargelegt worden; nun wird diese Darstellung durch eine Übersicht der einzelnen Stadien ergänzt. Genau wie „Dichtung und Wahrheit“ nicht einfach eine Autobiographie sein will, sondern „aus Goethes Leben“ alles vorlegt, was für die Entwicklung des Dichters, für die Entwicklung zum Dichter wichtig ist; wodurch denn Verschiebungen und Trübungen unvermeidlich wurden, bei dem Dichter und Naturforscher genau so wie bei dem Philosophen und Dichter.

Zu diesen Verschiebungen gehört nun aber gerade, daß die Identität des Verfassers all jener für den ersten Anblick so widerspruchsvollen Schriften sogar zu stark betont wird. „Die Geburt der Tragödie“ ist für Nietzsche die Prophezeiung des „Zarathustra“, etwa wie für die frühere Theologie das Alte Testament die

Vorherverkündigung auf das Neue war. Der „Gedanke an Bayreuth" ist, wie Nietzsche selbst ihn faßte, die unreife Vorform des „großen Mittags": in der Tat ist es die ungeheure Energie des Glaubens an eine Höherbildung der Menschheit, des Entschlusses, an ihr mitzuarbeiten, was das erste und das größte Propagandabuch Nietzsches eint. „Der Stil des Zarathustra wird mit einschneidender Sicherheit beschrieben," das „Ereignis Zarathustra, der Akt einer ungeheuren Reinigung und Weihung der Menschheit" vorausgenommen. Dies eben ist es, was Nietzsche mit den Worten meint: „Aus dieser Schrift redet eine ungeheure Hoffnung."

Als positive Leistungen des Buches hebt er daneben die hervor, die in der Tat für seine ganze theoretische Tätigkeit so bestimmend wurden, wie der Gedanke einer durch die geistige Aristokratie zu bewirkenden Höherbildung der Menschheit für die praktische; nämlich die Stellungnahme zu den Problemen der Décadence und des Dionysischen. Ohne weiteres wird hier der Zusammenhang der beiden Seiten in Nietzsches Wesen anschaulich: der Prophet will die „höchste Bejahung" im Leben durchführen, die er theoretisch in dem Begriff des tragischen Menschen gegeben sieht; nur der will das Leben ganz, der es in dionysischer Kühnheit auskosten will bis zur Selbstvernichtung. Der Forscher sieht dies Ideal bedroht von den „entartenden Instinkten", die dem schaffenden Künstler gegenüber der Gelehrte, der Objektive, der sokratische Mensch vertritt; die im Gegensatz zu dem Heidentum des Kraftmenschen von der Moral, dem Christentum, der akademischen Philosophie gepredigt werden. Dabei leugnet Nietzsche keineswegs, wieviel Anteil sein eigenes Wesen an jenen schlimmen Trieben besitzt: er ist als Décadent, als Philolog, als Moralist geboren und muß aus sich den Übermenschen, den Künstler, den Immoralisten herausbilden — gerade wie Sokrates zugab, daß er nach seiner Natur ein Verbrecher hätte werden können. . . .

Am fernsten stehen Nietzsche jetzt die „Unzeitgemäßen", die ja eigentlich noch mehr als die Erstlingsschrift den Stempel des Wagnertums tragen. Er sieht in ihnen nur noch einen Umweg

zur Selbsterkenntnis: es werden „als Fingerzeige zu einem höheren Begriff der Kultur, zur Wiederherstellung des Begriffs ‚Kultur‘, zwei Bilder der härtesten Selbstsucht, Selbstzucht aufgestellt . . . Schopenhauer und Wagner oder, mit einem Wort, Nietzsche. . . .“ Sonst fällt noch die Dankbarkeit auf, mit der Nietzsche einiger Verteidiger seiner Streitschrift gegen Strauß gedenkt, die er sonst kaum einmal genannt hat; wogegen der Kampf um die „Geburt der Tragödie“ und Rohdes Sekundantendienste unerwähnt bleiben. Denn damals focht er für Wagner — mit den „Unzeitgemäßen“ zum erstenmal für sich selbst: „Die Schrift ‚Wagner in Bayreuth‘ ist eine Vision meiner Zukunft; dagegen ist in ‚Schopenhauer als Erzieher‘ meine innerste Geschichte, mein Werden eingeschrieben. Vor allem mein Gelöbnis. . . .“

Auf dies stillschweigend, ja heimlich getane Gelöbnis bezieht es sich, wenn Nietzsche als Veranlassung von „Menschliches Allzumenschliches“ angibt: „Eine Ungeduld mit mir überfiel mich; ich sah ein, daß es die höchste Zeit war, mich auf mich zu besinnen.“ Er beklagt es nicht, Gelehrter, Wagnerianer, Nationalist (wie wir jetzt sagen würden) gewesen zu sein; aber all dies hieß eben — nicht Nietzsche sein. Dies Buch ist der entschiedene, der entscheidende Durchbruch des innersten Willens. Jetzt erst beginnt er ganz zu werden, was er ist. In diesem Sinn nennt er das Buch „das Denkmal einer Krisis“. Symptomatisch dafür ist auch die starke Tendenz auf „Realitäten“: „Von da an habe ich in der Tat nichts mehr geschrieben als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften . . .“ Aber auch die Erkrankung faßt er als Symptom auf — als Symptom und zugleich als Retterin; kein frommer Büßer hat je der erzieherischen Kraft eines recht genutzten Leidens ein begeisterteres Loblied gesungen. An ihr lernte Nietzsche sich schätzen: an seiner Kunst, die Krankheit sich dienstbar zu machen, erkannte er das Maß seiner Willenskraft, gerade wie er gleichzeitig an der tödlichen Analyse seiner früheren Ideale seine Geisteskraft erkannte und schulte.

Aber bei aller Anerkennung für den früheren Nietzsche steht

der fertige diesem doch fremd gegenüber. Diese Berichte über seine Schriften gehören ja überhaupt zu den literarisch am wenigsten geglückten Teilen des Buches; die Neigung zum Wortspiel überwuchert mit fast romantischer Heftigkeit den sachlichen Ernst der Darlegungen; oft gebrauchte Lieblingswendungen werden wie Klischees eingesetzt („die Circe der Musik, die Moral"; „der Cagliostro der Musik"); die unkünstlerisch wirkenden Zitate stehen neben höchst pathetischen Stellen. Aber der Ton hebt sich doch gewaltig, sobald Nietzsche in die Nähe seines „großen Mittags" kommt. Wie lieblich charakterisiert er die „Morgenröte", wenn er sagt, „daß im ganzen Buch kein negatives Wort vorkommt, kein Angriff, keine Bosheit — daß es vielmehr in der Sonne liegt, rund, glücklich, einem Seegetier gleich, das zwischen Felsen sich sonnt"! Oder wie schön kommentiert er jene indische Aufschrift des Buches: „Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben!" „Wo sucht sein Urheber jenen neuen Morgen, jenes bisher noch unentdeckte zarte Rot, mit dem wieder ein Tag — ach, eine ganze Reihe, eine ganze Welt neuer Tage! — anhebt? In einer Umwertung aller Werte ..." — Und ähnlich in der fast zaghaft kurzen Anzeige der „Fröhlichen Wissenschaft": auch sie sei „tief, aber hell und gütig". Fast nur auf den Liedern verweilt er einen Augenblick, deren sizilische Herkunft, deren provenzalischer Charakter den Titel des Buches rechtfertige: „jene Einheit von Sänger, Ritter und Freigeist" macht ihm den „Prinzen Vogelfrei" zu einem Vorläufer Zarathustras, zu einer ersten dichterischen Verwirklichung des eigenen, des eigensten Ideals.

Vor dem „Zarathustra" selbst steht er nur in Bewunderung. „Dergleichen ist nie gedichtet, nie gefühlt, nie gelitten worden." Eine ganz sachliche, objektive, selbst auf einen Druckfehler eingehende Geschichte des Werkes bereitet vor. Nicht im Sinn Taines eine Ableitung aus dem Milieu — im Gegenteile eher zur Bestätigung „meines Satzes, daß alles Entscheidende ‚trotzdem' entsteht", wird sie gegeben; nur aus dem leidenschaftlichen Kampf wider alle Hindernisse wird die „große Gesundheit" geboren, die im physischen

Sinn ein Jenseits von Gut und Böse darstellt. Ihr Symptom ist die Inspiration, wie Nietzsche als erster nach Jahrtausenden sie bei der Entstehung der „Zehntagewerke“ empfunden zu haben glaubt. . . .

Wir wiesen schon früher darauf hin, daß Nietzsche den Begriff der Inspiration vordem selbst mit aller Entschiedenheit abgewiesen hat. Wenn er ihn jetzt aufnimmt, geschieht es nicht bloß um der eigenen Erfahrung willen, die ja bei ihm wie bei jedem Dichter oder Mystiker auf Selbsttäuschung beruhen könnte. Es geschieht vielmehr auch aus jener Vorstellung heraus, daß er in seiner Identität mit Zarathustra das Ideal des Übermenschen vorübergehend wirklich erfüllt habe — eine Vorstellung, die ja gewiß ebenfalls ein bestimmtes Maß von Selbsttäuschung nicht ausschließt. Wenn aber der Mensch es erreicht hat, den Zufall zu überwinden und sich ganz und restlos in den Dienst des selbstgesteckten Ziels zu stellen, so müßte allerdings in dem so Befreiten der Wille zur Macht sich völlig ungehemmt kundgeben — und Zarathustra ist ja nur der Verkünder dieses Machtwillens. Es tritt also hier wieder jene Ähnlichkeit zwischen mystischer „Vergottung“ und zielbewußtem Übermenschentum hervor, auf die wir hinwiesen, als von dem Ursprung des Begriffes „Jenseits von Gut und Böse“ zu sprechen war. Und doch wieder ein Ausschluß des Mystischen. So geheimnisvoll es auch klingt (und hier klingen soll): „man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern — ich habe nie eine Wahl gehabt“ — gemeint ist doch kaum etwas anderes als in Goethes berühmtem Selbstbericht (vom 3. bis 14. Oktober 1779) an Frau von Stein: „Das Erhabene gibt der Seele die schöne Ruhe; sie wird ganz dadurch ausgefüllt, fühlt sich so groß, als sie sein kann, und gibt ein reines Gefühl, wenn es bis an den Rand steigt, ohne überzulaufen. Mein Aug und meine Seele konnten die Gegenstände fassen, und da ich rein war, diese Empfindung nirgends falsch widerstieß, so wirkten sie, was sie sollten.“ Nur daß bei Goethe eben die einzelnen „Gegen-

stände" sich in dem reinen Medium abbilden, während bei Nietzsche gewissermaßen das Sein selbst sich abbildet. Es ist aber keine Frage, daß Nietzsche diese Erfahrung doch vor sich selbst als eine Beglaubigung seines Prophetentums empfand, und sie von andern so empfunden wissen wollte; hätte er sonst ihre Einzigkeit seit Jahrtausenden so stark betont? (natürlich diese Einzigkeit als qualitativer Begriff gefaßt, nicht bloß quantitativ!). Wo aber Einzigkeit sein soll, da ist Mystik, ist Überschwang der Empfindung über die Erkenntnis; es ist kein Zweifel, daß diese Beurteilung der freilich fast wunderbaren Entstehung des „Zarathustra" (der aber doch nach seinem eigenen Zeugnis vorbereitet war!) zu der mystischen Selbstvergötterung in Nietzsches letzten halbhellen Tagen wesentlich beigetragen hat. Gerade daß sie dem Rückblickenden noch unerklärlicher schien als dem, der sie erlebte, mußte ihre gefährliche Wirkung steigern; der Weg von Rapallo ward für den Feind der Mystik zum Weg von Damaskus, nur daß er sich selbst in der Verklärung sah und keinen fremden Messias. „Mein Begriff ‚dionysisch' wurde hier höchste Tat; an ihr gemessen erscheint der ganze Rest von menschlichem Tun als arm und bedingt." . . .

Hier zum erstenmal begegnet statt der Selbstverkündung, die kein Bringer neuer Werte entbehren kann, aufdringlich und verletzend die Selbstverherrlichung. Gewiß wirkt neben dem naiven Entzücken die Absicht mit, nachdrücklichst auf diese Botschaft hinzuweisen; beides aber wußte Nietzsche sonst mit einer ganz anderen Feinheit des Ausdrucks zu vereinigen. Allzusehr fehlt jetzt, was er an dem „Zarathustra" rühmen darf: „das Halkyonische, die leichten Füße"; an ihre Stelle ist jene Verbitterung und Verhärtung im Selbstlob getreten, für die Rousseaus Eröffnung seiner „Bekenntnisse" das klassische Beispiel geworden sind.

Im einzelnen ist es wieder zweierlei, was herausgehoben wird: inhaltlich der dionysische Begriff des Übermenschen, formell die dithyrambische Sprache, die der Dichter an der Pracht seines „Nachtliedes" vorführt; beide begegnen sich in dem Begriff der stahlharten Klarheit.

„Von da an sind alle meine Schriften Angelhaken.“ „Jenseits von Gut und Böse“ wird als Kritik der Modernität definiert, so daß es der „Geburt der Tragödie“ und den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ auf höherer Stufe entsprechen würde; die „Genealogie der Moral“ wird mehr auf die Kunst ihres Aufbaues hin charakterisiert und zugleich als eine Sammlung von Vorarbeiten für das künftige Hauptwerk, die „Umwertung aller Werte“. Lebhaft und anschaulich wie bei der „Morgenröte“ wird die Charakteristik erst wieder bei der „Götzendämmerung“: „Ein großer Wind bläst zwischen den Bäumen, und überall fallen Früchte nieder — Wahrheiten. Es ist die Verschwendung eines allzu reichen Herbstes darin: man stolpert über Wahrheiten, man tritt selbst einige tot, — es sind ihrer zu viele . . .“ Das Gegenideal sieht er hier entscheidend aufgestellt, das neue eine Ziel. „Und allen Ernstes, niemand wußte vor mir den rechten Weg, den Weg aufwärts: erst von mir an gibt es wieder Hoffnungen, Aufgaben, vorzuschreibende Wege der Kultur.“

Es war eine Entscheidung auch für ihn selbst. „Unmittelbar nach Beendigung des eben genannten Werkes und ohne auch nur einen Tag zu verlieren, griff ich die ungeheure Aufgabe der Umwertung an, in einem souveränen Gefühl von Stolz, dem nichts gleichkommt, jeden Augenblick meiner Unsterblichkeit gewiß und Zeichen für Zeichen mit der Sicherheit eines Schicksals in eherne Tafeln grabend.“

Auch dies ist ein neues Moment. Was lag ihm einst an Unsterblichkeit und Nachruhm? Schon früh freilich stellte sich das Verlangen ein, auf ungemessene Zeiträume einzuwirken, Jahrhunderten den Stempel einzuprägen wie weichem Wachs; aber die Unsterblichkeit als solche, die Fortdauer des Namens oder des Bildes als solche erscheint nur als Ersatz für jene lebensvollere Idee — wie sie das so oft gewesen ist.

Und so gleitet der Ton herab zu der Wiedergabe des „Falls Wagner“. Diese Streitschrift steht zu nah, um der perspektivischen Vergünstigung teilhaft zu werden; und so wird hier wirklich nur

wiederholt, was als ihr wichtigster Inhalt erscheint: die Schelte gegen die Deutschen. Wiederholt, und erweitert, und zum Teil noch verschärft. Berechtigt freilich ist an dieser Stelle der persönliche Hinweis auf die Schuld, die Deutschland an ihm beging, ein Unrecht, an dem er seinen Freunden die vollste Mitschuld gibt. „Zehn Jahre: und niemand in Deutschland hat sich eine Gewissensschuld daraus gemacht, meinen Namen gegen das absurde Stillschweigen zu verteidigen, unter dem er vergraben lag: ein Ausländer, ein Däne war es, der zuerst dazu genug Feinheit des Instinkts und Mut hatte, der sich über meine angeblichen Freunde empörte. . . ."

Den Abschluß bildet ein kleines Kapitel: „Warum ich ein Schicksal bin." Vielfach nur ein Nachtrag: Erklärungen über „die ungeheure Einzigkeit" des historischen Zarathustra; Erläuterungen zum Begriff des Immoralisten; Ablehnung des Christentums; Prophezeiung einer durch ihn umgestalteten Zukunft. Aber neu ist der letzte Satz: „Hat man mich verstanden? — Dionysos gegen den Gekreuzigten.". . . Neu, weil nicht nur der Gott gemeint ist — sondern auch sein Priester; weil Nietzsche sich Christus gegenüberstellt als der Einzige gegen den Einzigen, und so seine frühere Weltanschauung mit einem Satze zweimal verleugnet. . . .

Gerade das Herausarbeiten der Typen hatte er als Taines Größe gepriesen. Gerade in der Erkenntnis der empirischen Normen im Leben der Menschen, der Völker, der Menschheit hatte er den Stolz seiner Psychologie erblickt. Gerade in der Reinheit, mit der sie einen großen Typus repräsentierten, hatte er die Bedeutung der Heraklit und Pascal, der Schopenhauer und Wagner, der Sokrates und Mozart gesehen. Aber schon im „Antichrist" sahen wir diesen Standpunkt, der dem Forscher und dem Künstler gemein ist — denn auf dem Herausarbeiten des Typischen, auf dem Herausbilden der Norm beruht beider Werk —, aufgegeben, weil der Haß gegen den Nebenbuhler ihm das Christentum oder vielmehr den Apostel Paulus in eine „ungeheure Einzigkeit" stieß.

Nun wächst die Wüste und einsam erhebt sich auch auf der andern Seite nur ein Haupt: Dionysos-Nietzsche. Und die Tragödie, die längst begonnen hat, wird damit enden, daß Friedrich Nietzsche sich selbst auch als den Gekreuzigten empfindet.... Vorgedeutet ist das ja schon durch jenen Titel „Ecce homo“; wie ergreifend aber diese Schaustellung neben der Dornenkrone auch schon den Rohrszepter zeigt, das ahnte der nicht, der sich zum erstenmal erniedrigte, in-indem er sich selbst erhöhte.

XXIII.

Der Wille zur Macht.

Die Passionsgeschichte erzählt, wie um den Rock Christi die Landsknechte würfeln, die ihn gekreuzigt haben; in der Geschichte der großen Männer sind es aber nur zu oft die Apostel selbst gewesen, die über die letzten Reliquien des dahingeschiedenen Meisters die Würfel geworfen haben. So ist es auch mit Nietzsches letztem Werk oder letztem Fragment gegangen. Das letzte Kleid seines unermüdlichen Geistes ist hin- und hergerissen worden von begehrlichen Händen, und an Würfelspiel hat es auch nicht gefehlt. Freilich war diese Reliquie ganz gewiß nicht, wie die fromme Legende von jener rühmt, ein wunderbar einheitliches Stück; nur zu viel Nähte und Lücken sind sichtbar, und hie und da auch Flicken. Hätte selbst das Schicksal dem modernen Kapaneus, der den Blitz so leidenschaftlich herausforderte, die Vollendung des „Willens zur Macht“ gegönnt, dem schon seit Jahren bei aller andern Arbeit die Hälfte seines Geistes gehörte — sein Hauptwerk wäre es dennoch nicht geworden; vor dieser Nebenbuhlerschaft hätten der „Zarathustra“ und die „Morgenröte“, hätten selbst „Geburt der Tragödie“ und „Menschliches Allzumenschliches“ nicht zu bangen brauchen wie Josephs Brüder vor seinen Träumen. Wie uns die „Wahlverwandtschaften“ mehr bedeuten als „Wilhelm Meisters Wanderjahre“, in denen sie doch nur eine einzelne Novelle werden sollten, oder wie Immermanns „Oberhof“ den ganzen übrigen „Münchhausen“ in Schatten gestellt hat, so ist auch bei diesem letzten Buch die Gestaltungskraft nicht mehr lebendig genug, um alles zu durchdringen, und wo sich volle Kraft der Zeugung regt, sprengt sie selbständige Teile ab — wir haben sie gesehen — und läßt dem Hauptwerk nicht Blut genug zu voller Ernährung.

So viel können wir auch aus dem fragmentarischen Zustand ersehen. Aber freilich ist dieser ungünstig genug — weniger durch Mangel als durch Überfluß der Reste. „Mannigfaltig sind die Wandlungen", heißt es in der Ausgabe, „die die Ausführung dieses Planes im einzelnen erfuhr, den Nietzsche sieben Jahr mit sich herumtrug, um ihn schließlich der Nachwelt als Torso zu hinterlassen. Zweimal hat sich Nietzsche mit allen Kräften an die Ausführung seines eigentlichen Lebenswerks gemacht: das erstemal im Sommer 1884 und weiterhin in den Jahren 1885/86, während deren Verlauf sich neben anderen Entwürfen der Plan zum ‚Willen zur Macht' allmählich herauskristallisierte; das zweitemal seit dem Frühjahr 1887. . . ." Die älteste Aufzeichnung, die wir mit Sicherheit auf das geplante Hauptwerk beziehen dürfen, ist der rasch in ein Notizbuch hingeworfene Plan „Das was kommt. Eine Prophetie" aus dem Jahr 1882. Die Vierteilung muß Nietzsche schon von Anfang an als die natürlichste und sympathischste Gliederung erschienen sein, schon dieser erste flüchtige Entwurf sieht zunächst vier Abschnitte vor, ja — was übrigens höchst bemerkenswert ist — er verrät „auch bereits die Richtung, nach der sich der Plan später entwickelte". Doch tritt dieser erst zurück, schwankt, wird in vielen Formen erwogen — die große Ausgabe der Werke teilt etwa zwanzig Fassungen des Plans mit! —; wird, wie Otto Weiß meint, durch die Enttäuschung über die Aufnahme des „Zarathustra" zurückgeschoben (eine Ansicht, der ich nicht unbedingt beipflichten möchte); wird am 2. September 1886 als endgültiges Hauptwerk für eine Ausarbeitung, die vier Jahre erfordere, der Schwester angekündigt und wiederum (namentlich durch neue Vorreden zu alten Schriften) unterbrochen. Zwischen einem „Willen zur Macht" und einer „Umwertung aller Werte", mit Verschiebung des Schwerpunkts, schwankend disponiert Nietzsche über eine große Aphorismenmasse und eine verhältnismäßig (für ihn!) geringe Zahl von Gedanken in wechselnder Weise, die aber doch die Grundlinien nie verleugnet. Das Unternehmen erschreckt zuweilen selbst ihn; öfter aber steigert ihn das Verlangen, „das ‚Unglaubliche' zu tun".

Frühjahr 1888 scheint alles im besten Gang; er schreibt an Georg Brandes: „Diese Wochen in Turin, wo ich noch bis zum 5. Juni bleibe, sind mir besser geraten, als irgendwelche Wochen seit Jahren, vor allem philosophischer. Ich habe fast jeden Tag ein, zwei Stunden jene Energie erreicht, um meine Gesamtkonzeption von oben nach unten sehen zu können: wo die ungeheure Vielheit von Problemen, wie im Relief und klar in den Linien, unter mir ausgebreitet lag. Dazu gehört ein Maximum von Kraft, auf welches ich kaum bei mir gehofft hatte. Es war schon seit Jahren alles im rechten Gange, man baut eine Philosophie wie ein Biber, man ist notwendig und weiß es nicht: aber das alles muß man sehen, wie ich's jetzt gesehen habe, um es zu glauben." Übrigens ein Zeugnis, das gegen die übliche oberflächliche Auffassung seiner „aphoristischen Philosophie" entscheidend aussagt. Nicht anders fühlte Goethe in seiner Naturanschauung jubelnd, wie nach langer Vorbereitung alles von allen Seiten auf einen Punkt rückte und zum organischen Gesamtgebilde zusammenschoß.

Aber es war zu spät. Dies unheimliche „Zu spät", das Nietzsche selbst in früheren Perioden so oft klagend ausgerufen, ward ihm nun vom Schicksal zugerufen; da er zum letztenmal entscheidend „den Hammer" zum Schlag erheben wollte, brach er selbst getroffen für immer zusammen und statt des großen Mittags kam der lange Abend. —

So liegt denn ein ungeheurer „Scherbenberg" vor uns, um Erich Schmidts Ausdruck für Otto Ludwigs unendlich oft umgeformte Dramenentwürfe anzuwenden. — Die Herausgeber haben unter jenen vielen Plänen den vom 17. März 1887 ausgewählt, „der seiner Stellung und ganzen Form nach wie eine Achse im Mittelpunkt der ganzen Entwicklung steht und daher am besten die beiden chronologisch getrennten Gruppen von Aufzeichnungen zu vereinigen vermochte". In der Tat scheint dieser Plan am besten zwischen allen zu vermitteln und auch praktisch zur Unterbringung des reichen Stoffs am besten geeignet. Er lautet: „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Erstes

Buch. Der europäische Nihilismus. Zweites Buch. Kritik der bisherigen höchsten Werte. Drittes Buch. Prinzip einer neuen Wertsetzung. Viertes Buch. Zucht und Züchtung." Damit ist das Unternehmen klar gegliedert: Motivierung aus der gegenwärtigen Zeitlage; deren psychologisch-historische Konstruktion; die Hilfe; Methode ihrer Durchführung. Dagegen stehen die älteren Entwürfe — besonders die dreiteiligen und der fünfteilige — noch zu stark unter dem Zwang eines dramatischen Aufbaues, wie er ja auch für den „Zarathustra" zuerst geplant war; in der Tat deutet das Schema auf Benutzung damals verworfener konstruktiver Motive. In den späteren macht ihm besonders die Unterbringung der „Ewigen Wiederkunft" Schwierigkeiten: es hätte sich mit dieser Verkündigung des „großen Mittags" zu leicht ein störender Parallelismus zum „Zarathustra", ja eine Wiederholung eingestellt. Andere kommen diesem wenigstens in der persönlichen Ausprägung zu nahe; so mit seinen drei Verneinungen herkömmlicher Werte als Piedestal des vierten einer der letzten Entwürfe: „Umwertung aller Werte." Buch 1: der Antichrist. Buch 2: der Misosoph (als Gegenstück des „Philosophen"). Buch 3: der Immoralist. Buch 4: Dionysos philosophos (man beachte die griechische Form!).

Es ist also schwerlich etwas dagegen einzuwenden, daß gerade dieser Plan der Ausgabe zugrunde gelegt wurde, wenn überhaupt eine Redaktion der Notizbücher, Aphorismen, Einzelbemerkungen versucht wurde. Aber daß sie versucht wurde, hat lebhaftesten Widerspruch erregt. Insbesondere hat August Horneffer sich mit großer Lebhaftigkeit gegen jenes „Überhaupt" ausgesprochen: „Jede sachliche Einordnung des vorhandenen Materials vom ‚Willen zur Macht' sei, der unvermeidlichen Subjektivität, ja Willkürlichkeit wegen, verwerflich. Die einzig berechtigte Form der Herausgabe sei vielmehr der wirkliche Abdruck der Manuskripte, Seite für Seite." Wir können uns dieser zunächst plausibel klingenden Auffassung nicht anschließen. Bei der großen Masse der Mosaikstücke, bei häufigen (zum Teil wörtlichen) Wiederholungen und

gelegentlichen Widersprüchen wäre jeder, der sich ein Bild des Buches machen wollte, selbst eine solche Redaktion vorzunehmen genötigt; es ist aber nicht wahrscheinlich, daß sie besser ausfallen würde als die, deren Redaktoren mit dem Material wie kein anderer vertraut sind. Es ist gewiß zu bedauern, daß diese Arbeit an der letzten philosophischen Tat gerade den beiden am wenigsten philosophischen Köpfen unter den Mitarbeitern der großen Ausgabe zufiel, Frau Elisabeth Förster und Peter Gast; aber an Treue gegen die Hinterlassenschaft waren gerade diese beiden nicht zu übertreffen. Natürlich hat auch Peter Gast, Nietzsches ewigen Dankes würdiger Helfer beim Fertigstellen der Werke, sein Adjutant in Buch- und selbst in Stilfragen, das nicht leisten können, was Nietzsche selbst getan hätte: bei ihm hätten sich verbindende Glieder eingefügt, wäre durch die Anordnung selbst eine klare Lichtverteilung geschaffen, durch krönende Schlußstücke das Gewölbe zusammengehalten worden. Jetzt haben wir wirklich nur, was eine wenig eindringende Kritik vielfach überall in seinen Büchern zu finden glaubte: wirklich nur unverbundene Aphorismen, und statt eines lebendigen Organismus ein lebloses Schema. Aber wir sind doch von dem Chaos erlöst, in das uns der Wiederabdruck der Manuskripte — nun gar noch mit ihren Überschreibungen, Zerstörungen der Ordnung, Umlegen! — werfen müßte. Wir dürfen hier dem Archiv trauen und können auch gegen Horneffers hie und da sicher berechtigte Einwände nichts Besseres tun, als uns an diese Rekonstruktion halten.

Wie nun jener vierteilige Plan, den die Herausgeber zugrunde gelegt haben, aufzufassen scheint, haben wir schon kurz angedeutet. Als Leitwort des ganzen „Willens zur Macht“ kann man die mehrmals wiederholte Lösung bezeichnen, mit der „Ecce homo“ ausklingt: „Dionysos gegen den Gekreuzigten!“ Eine Umwertung aller Werte soll in dem Sinn stattfinden, daß die leidenschaftlichste, unbedingteste Bejahung des Lebens gepredigt werden soll im Gegensatz zu einer Verneinung des Lebens, wie sie durch das Symbol des toten Gottes am mächtigsten verkündet worden sei. Denn da

tatsächlich der Machtwille das einzige allem Lebendigen gemeinsame, allem Leben die Unterlage gewährende Prinzip sei, müsse alle Abkehr von dieser letzten Wahrheit zu der äußersten Unwahrheit, zu der eigentlichen Unmoralität, zu der furchtbarsten Irreligiosität führen. Dies ist der leitende Gesichtspunkt: nirgends tritt so stark hervor wie hier, was man mit Recht oft betont hat: daß der große Immoralist durch und durch Moralist ist, der Leugner der absoluten „Wahrheit" und selbst der unbedingten „Wahrheitsliebe" ein Fanatiker dieser Ideale, ja der heftige Kämpfer wider Religion und Priester Priester einer ihn ganz erfüllenden Religion.

Jene a priori auszusprechende Vermutung nun, daß die herrschende Weltverneinung zu äußerster Gefährdung aller höheren Werte geführt habe, sieht Nietzsche tatsächlich erfüllt. Das erste Buch soll den empirischen Beweis führen. Überall herrscht der „Nihilismus", d. h. tatsächlich die Abkehr von der Bejahung des Lebens, die ohne eine gesunde Wertsetzung nicht durchzuführen ist; Philosophie, Kunst, Politik, Gesellschaft sind durch die falschen Ideale von ihrer einstigen und noch möglichen Höhe heruntergezerrt. Ja die Not ist so weit, daß die Hilfe am nächsten ist; und wirklich zeigen sich Spuren der Regeneration. „Wir nähern uns heute allen jenen grundsätzlichen Formen der Weltauslegung wieder, welche der griechische Geist, in Anaximander, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit und Anaxagoras, erfunden hat — wir werden von Tag zu Tag g r i e c h i s c h e r." Und es kann nicht stark genug hervorgehoben werden, wie gerade an dieser Stelle Nietzsches zwar „überdeutsche", aber doch ebendeshalb durchaus nationale Sehnsucht hervorspringt; so schließt er diesen wichtigen Abschnitt: „Hierin liegt (und lag von jeher) meine Hoffnung für das deutsche Wesen!"

Wenn aber selbst darüber eine gewisse Übereinstimmung herrscht, daß es schlimm im geistigen Reich steht, so ist man doch im allgemeinen weit davon entfernt zuzugeben, daß gerade die herrschenden Ideale die Schuld trügen; diese pflegt man im Gegenteil gerade dem Mangel an Idealismus, der Schwäche unserer Ideale zuzuschreiben. Das zweite Buch soll deshalb nochmals erweisen, daß

wirklich die „bisherigen höchsten Werte" die geistige und sittliche Auszehrung der europäischen Kulturwelt auf dem Gewissen hätten. Man denkt an Bismarck, wie er eines Tages auf Rudolf Delbrück, den ausgezeichneten Beamten und überzeugten Freihandelsmann, mit seiner ganzen genialen Wut losfährt: „Sie haben Deutschland ausgepowert!"... Bei Nietzsche ist es freilich kein „eines Tages": wie oft hat er das selbe schon gelehrt! Aber das ganze Buch ist ja mehr ein Kompendium der neuen Weltanschauung als eine Fortführung — ein wissenschaftlich, prosaisch gedachtes Gegenstück zum „Zarathustra" — Zarathustra als Professor, könnte man beinah sagen, jedenfalls: Zarathustra aus der Zeitlosigkeit gelöst und ganz in die Realität der neunziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts hineingeführt. Ein großes Experiment: eine Rundwanderung, die die ganze geistige und moralische Welt in der Perspektive des Willens zur Macht sehen will — auch des individuellen Willens zur Macht, den Friedrich Nietzsche als Prophet in Haupt und Herzen trägt!

So hat er also diese „höchsten Werte" zu revidieren: Religion, Moral, Philosophie, neben denen die Kunst diesmal keinen selbständigen Platz findet, weil die Zeit selbst ihr keinen ersten Rang zugesteht — von der Musik etwa abgesehen. Daran schließt sich denn unmittelbar (im dritten Buch) die Wendung: da eben die bisherigen Werte sich nicht bewährt haben, müssen neue eintreten. Die neue Philosophie darf nichts anderes sein als Nachweis des letzten Prinzips, des Willens zur Macht, in allen Problemen der geistigen Welt: nur aus dieser Perspektive sind Logik und Erkenntnistheorie, Kausalität und Bewußtsein zu verstehen. Die neue Naturforschung, die neue Politik, die neue Kunst sind Anwendungen dieses *einen* Prinzips. Und Anwendung dieses Prinzips, nun aber in praktischem Sinn, ist endlich, im vierten Buch, die Lehre von der bewußten, zielbewußten Züchtung des neuen Menschen. Der höhere Mensch ist das Ergebnis nicht etwa der natürlichen Zufallsselektion — gegen deren Überschätzung durch Darwin sich Nietzsche kräftig wendet —, sondern einer klar erkennenden, energisch

regelnden Auswahl und Erziehung. Auf eine Rangordnung neuer Art ist die Menschheit zu stellen: je freier und klarer der Machtwillen sich ausspricht, desto höher steht der Mensch. Dem groben Mißverständnis nun aber, das den Machtwillen lediglich (um mit August Bebel zu sprechen) „im Heugabelsinn der Gewalt" versteht, wirkt gleich die Zeichnung des Übermenschen (ein jetzt vermiedener Ausdruck) entgegen: er soll vor allem der vornehme Mensch sein. Vornehm, dahin könnte man Nietzsches beide großen Sorten von Kennzeichen der Vornehmheit zusammenfassen, ist der, der seinen Machtwillen im einzelnen kaum zu betätigen braucht, weil er Macht ist, verkörperter, siegreicher Willen zur Macht; etwa wie ein großer Pädagog, ein sieggewohnter Feldherr nur leise zu sprechen braucht, wo der Unteroffizier brüllt und der Schulmeister prügelt. — Und wiederum aus der Kategorie der höheren Menschen heben sich heraus der große und der höchste Mensch. „Der große Mensch fühlt seine Macht über ein Volk, sein zeitweiliges Zusammenfallen mit einem Volke oder einem Jahrtausende" — er ist, wie es Nietzsche von sich im „Ecce homo" ausgesagt hat, ein Schicksal. Und so fällt dem höchsten Menschen die Aufgabe zu, das Schicksal zu sein, das Schicksal von Jahrtausenden, denen er als Gesetzgeber seinen Willen aufprägt — seinen Willen, der doch nur der der Natur selbst ist, den in ihm zu reinster Form kristallisierten kosmischen Willen zur Macht. . . .

Diese tiefsinnige Auffassung, der wir freilich bei Nietzsche längst begegnet sind, wird am besten durch seine erschöpfenden Worte über das Wesen der Notwendigkeit beleuchtet: „Die absolute Nezessität des gleichen Geschehens in einem Weltlauf, wie in allem übrigen, ist in Ewigkeit nicht ein Determinismus über dem Geschehen, sondern bloß der Ausdruck dessen, daß das Unmögliche nicht möglich ist; daß eine bestimmte Kraft eben nichts anderes sein kann, als eben diese bestimmte Kraft; daß sie sich an einem Quantum Kraftwiderstand nicht anders ausläßt, als ihrer Stärke gemäß ist; — Geschehen und Notwendig-Geschehen ist eine Tautologie." Diese immanente Notwendigkeit drückt den Schwachen, hebt den

Starken: nolentem fata trahunt, volentem ducunt, das Schicksal führt den Willigen und schleppt den Widerstrebenden. Der Starke aber ist eben der Wollende, für den die allgemeine und die individuelle Notwendigkeit zusammenfallen — was vielleicht die beste Formel überhaupt für den genialen Menschen, für das Genie ist. Deshalb durfte Goethe in der Zeit der „Iphigenie“ das Gebet sprechen: „fiat voluntas“ — der Wille geschehe; durfte Platen rufen: „Notwendigkeit ist dein geheimes Weihgeschenk, o Genius!“, und Nietzsche selbst: „Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn —: meine Formel dafür ist amor fati“.

Das also ist Dionysos philosophos: der das Schicksal liebt, der in glühender Hingabe an die Notwendigkeit seine Mission erfüllt, der alles bejaht was ist — nicht weil es (wie Hegel lehrte) vernünftig, sondern weil es notwendig ist; und dessen Liebe zu der Wirklichkeit, unerschöpflich wie die Wirklichkeit selbst, sich nicht beruhigt, ehe nicht die Idee der ewigen Wiederkunft jedem Ding Ewigkeit verliehen hat — „denn ich liebe dich, o Ewigkeit!“ Womit denn das letzte Glied der Kette geschmiedet ist, die als eiserne Kette dem Sklaven am Fuß klirren soll und als goldene Kette den freien Menschen schmücken. . . .

Geschlossenheit wird man in der Tat diesem Plan nicht abstreiten dürfen, der für Nietzsches Fähigkeit systematischen Aufbaus im Ganzen wie in der Durchführung einzelner Partien (besonders im dritten Buch) wahrlich ein ausreichendes Zeugnis ablegt. Es ist eben das Gesamtergebnis seiner Lebensarbeit darin zusammengefaßt; und zum Teil sogar in einer weniger vorgeschrittenen, das heißt hier weniger radikalen Form als in den letzten Einzelschriften. Gehen wir die vier Bücher noch im einzelnen durch, so werden wir weniger Neues herauszuheben haben als Charakteristisches.

Mit der Erklärung: „Wir haben, irgendwann, neue Werte nötig“ schließt die kurze Vorrede volltönend ab. Die Beweise werden aus der Heraufkunft des Nihilismus geholt. Man ist zu einem unheimlichen Skeptizismus der Tat gekommen, weil kein fester

Boden mehr unter unsern Füßen steht: „sofern wir an die Moral glauben, verurteilen wir das Dasein.“ Wir sind aber bestimmt, es zu bejahen; somit muß die Moral verurteilt werden. Die „Moral als Abkehr vom Willen zum Dasein“ hat etwas erzeugt, was furchtbarer ist als der alte, uralte Weltschmerz: den Weltekel, das Schaudern vor der Sinnlosigkeit des Daseins, wie es seine klassische Form in Byrons „Manfred“ erhalten hat. „Der Mensch hat in seinen eigenen Augen unglaublich an Würde eingebüßt“ — ein hohes Ziel soll ihn wieder vornehm machen. Denn dies vor allem mißlang der bisherigen Wertlehre: Gestalten zu bilden, die durch ihre Existenz dem Menschen den Mut zum Dasein, den Stolz auf seine eigene Verwandtschaft mit ihnen geben. „Alle Versuche, höhere Typen auszudenken, mankiert. . . . Es fehlt der Philosoph, der Ausdenker der Tat, nicht nur der Umdichter.“

Es gilt, wie Goethe in des jungen Schopenhauer Album schrieb, der Welt Wert zu verleihen. „Die Welt könnte viel mehr wert sein, als wir glaubten.“ Vor allem: gerade jetzt. Denn es ist ein Zeitpunkt, so chaotisch, daß er eine Welt gebären kann; so verzweiflungsvoll, daß es für den Mann der Tat eine Freude ist zu leben. Es kommt ein neues tragisches Zeitalter: ein Zeitalter der dionysischen, überströmenden, den Schmerz mit dem Leben zugleich bejahenden Tragik. Sein Symbolum ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr, der die décadents überall zerbricht, aber Krieg und damit Glück all denen bringt, die starken Willens sind. Die „moderne Verdüsterung“ eines Pessimismus der Schwäche wird der Morgenröte eines Pessimismus der Stärke weichen, der nicht hofft, und deshalb nicht enttäuscht wird, sondern der dem Werden seine Unschuld wiedergibt (ein Lieblingsausdruck des späten Nietzsche), indem er eben in der Entwicklung selbst, in der Entfaltung des Willens zur Macht das letzte und einzige Ziel sieht — ein Ziel, das nicht verfehlt werden kann wie alle von außen gesteckten Ziele.

Wie ein Gläubiger in der Apokalypse, liest Nietzsche überall Zeugnisse für das Nahen des Antichrist — und damit des tausendjährigen Reiches der Kraft. Der Chiliast findet Symptome in den

Diners der geistreichen Pariser Ästheten wie in der Herrschaft der Musik — „Musik", sagt er wunderschön, „ist Ausklingen"; in der Rückbewegung zum achtzehnten Jahrhundert und der Annäherung an Hegel, den Philosophen der Anerkennung des Gewordenen, wie in dem „harmloseren Verhältnis zu den Sinnen". Und wieder erblickt er die „Anzeichen der Erstarkung" vor allem daheim. „Die Deutschen sind noch nichts, aber sie werden etwas. . . . Kurz, wir Deutschen wollen etwas von uns, was man von uns noch nicht wollte — wir wollen etwas mehr!" Wir sind natürlicher geworden, d. h. freier von beengender Tradition, näher dem Urprinzip; nicht zum wenigsten ist in der besseren Körperpflege ein gutes Vorzeichen zu erblicken, denn der Leib vor allem auch soll „griechischer" werden.

„Es ist die Zeit des großen Mittags, der furchtbarsten Aufhellung: meine Art von Pessimismus: — großer Ausgangspunkt."

Diese furchtbarste Aufhellung fällt nun im zweiten Buch mit Hammerschärfe auf all die Mächte, die den Glauben an uns angefressen haben — „der Glaube an uns ist die stärkste Fessel und der höchste Peitschenschlag — und der stärkste Flügel". — Was Nietzsche gegen das Christentum auf dem Herzen hatte, ist ja in aller Stärke schon im „Antichrist" ausgesprochen; hier wird besonders die Unzulässigkeit theologischer Interpretationen unterstrichen: „Alle diese heiligen Epileptiker und Gesichteseher besaßen nicht ein Tausendstel von jener Rechtschaffenheit der Selbstkritik, mit der heute ein Philolog einen Text liest oder ein historisches Ereignis auf seine Wahrheit prüft. . . ." Neu ist nur vielleicht die Betonung des zart Familienhaften in den Anfängen des Christentums: „Aus der kleinen jüdischen Gemeinde kommt das Prinzip der Liebe her: es ist eine leidenschaftlichere Seele, die hier unter der Asche von Demut und Armseligkeit glüht: so war es weder griechisch, noch indisch, noch gar germanisch." Das Urchristentum ist eine „jüdische Kirche freieren Bekenntnisses" und seine Leistung — die doch im „Antichrist" auch nicht anerkannt wird — ist eine „Erhöhung der Temperatur der Seele". Andererseits steckt schon in diesem jüdischen Kern die Verderbnis: der Moralfanatismus, nämlich, der über Ägypten

her vielleicht selbst Plato ansteckte, „der bereits jüdisch angemuckert war“. Das Christentum entwickelt sich dann aber immer weiter von Christus fort — wie viele Sektierer haben das schon gelehrt! „Die Christen haben niemals die Handlungen praktiziert, welche ihnen Jesus vorgeschrieben hat.“ „Im Grunde erfüllen wir Gelehrten heut am besten die Lehre Christi.“ Denn er, der Dionysos gegen den Gekreuzigten predigt, bleibt der Ehrfurcht vor dem Stifter des Christentums treu auch bei diesem Kreuzzug wider das Kreuz: „‚Christus am Kreuze‘ ist das erhabenste Symbol — ‚immer noch‘.“

Viel fruchtbarer ist die Kritik der Moral. Gegenüber dem Ideal des „tugendhaften Menschen“ wird dasjenige des „Weisen“ wieder aufgerichtet: „der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen, der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen seine großen Augenblicke grandiosen Zusammenklangs —“ eine Definition, die mit jener von Goethe (durch den Mund von K. Ph. Moritz) gegebenen des Dichters im Innersten übereinstimmt. Der Weise allein kann deshalb Ziele geben, die zwar zunächst (so heißt es hier ausdrücklich) einzelne sein müssen, als solche aber auf die Menschheit wirken: der Weise schafft den höheren Menschen, und dieser wird ein Ziel für den sonst zwecklos, zweckwidrig verpuffenden Machtwillen der Menschheit.

Der Weise also ist der Schaffende, nicht der Erkennende — Nietzsches Ausgangspunkt schon in der Baseler Zeit; er faßt seine Lehre von der Wahrheit jetzt in die prägnante Formel „‚Wahrheit‘ der Grad, in dem wir die Einsicht in diese Tatsache (den ‚Fortschritt der Immoralität‘) gestatten.“ . . . Er ist der Gesetzgeber der Menschheit: „Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet, nicht auf eine individualistische Moral.“ Er hat die „große Politik der Tugend“ zu lehren, den „Machiavellismus der Guten“: „ihren Kampf um die Macht, ihre Mittel, zu verführen, ihre Klugheit in der Unterwerfung.“ Denn ganz wie Machiavelli empfindet Nietzsche bis zum körperlichen Schmerz die Überwältigung der virtù, der männlichen Kraft, durch die niedere Masse; und wie der Staatsschreiber von Florenz glaubt er an die Möglichkeit der Rettung.

„Der Mensch, eine kleine überspannte Tierart, die — glücklicherweise — ihre Zeit hat; das Leben auf der Erde überhaupt ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge.“ Und doch — „man kann nicht genug Achtung vor dem Menschen haben, sobald man ihn daraufhin ansieht, wie er sich durchzuschlagen, auszuhalten, die Umstände sich zunutze zu machen, Widersacher niederzuwerfen versteht; sieht man dagegen auf den Menschen, sofern er wünscht, ist er die absurdeste Bestie. . . .“ Also: in jedem Menschen steckt ein Keim zum Übermenschen; es gilt, ihn zu entwickeln, statt ihn auszurotten. Und dies eben ist für Nietzsche ein Bedürfnis auch des Herzens. Ergreifend spricht er es aus: „Mein ‚Mitleid‘. — Dies ist ein Gefühl, für das mir kein Name genügt: ich empfinde es, wo ich eine Verschwendung kostbarer Fähigkeiten sehe, z. B. beim Anblicke Luthers: welche Kraft und was für abgeschmackte Hinterwaldlerprobleme! (zu einer Zeit, wo in Frankreich schon die tapfere und frohmütige Skepsis eines Montaigne möglich war!) Oder wo ich, durch die Einwirkung eines Blödsinns von Zufälligkeit, jemanden hinter dem zurückbleiben sehe, was aus ihm hätte werden können. Oder gar bei einem Gedanken an das Los der Menschheit, wie wenn ich, mit Angst und Verachtung, der europäischen Politik von heute einmal zuschaue, welche, unter allen Umständen, auch an dem Gewebe aller Menschenzukunft arbeitet. Ja, was könnte aus ‚dem Menschen‘ werden, wenn — — —! Dies ist meine Art ‚Mitleid‘; ob es schon keinen Leidenden gibt, mit dem ich da litte.“

Deshalb also mußte Nietzsche zum „Immoralisten“ werden, weil „Moral eine Gegenbewegung gegen die Bemühungen der Natur ist, es zu einem höheren Typus zu bringen“. Selbst Franz von Assisi ist ihm ein Hemmschuh: „verliebt, populär, Poet, kämpft gegen die Rangordnung der Seelen zugunsten der Niedersten. Beugung der Seelenhierarchie. . . . Die volkstümlichen Ideale: der gute Mensch, der Selbstlose, der Heilige, der Weise, der Gerechte. O Marc Aurel!“

Die Aphorismen zur Philosophie sind wichtig durch wieder=

holte Versuche, die Summe seiner Neuerungen zu ziehen, über seine Lösungen rückblickend Rechenschaft zu geben, sich in jeder Richtung zu charakterisieren wie etwa in diesem Ausspruch: „Man soll die Tatsache, wie uns unsere Gedanken gekommen sind, nicht verhehlen und verderben. Die tiefsten und unerschöpftesten Bücher werden wohl immer etwas von dem aphoristischen und plötzlichen Charakter von Pascals Pensées haben. Die treibenden Kräfte und Wertschätzungen sind lange unter der Oberfläche, was hervorkommt, ist Wirkung." — Hier übrigens trifft man zuerst bei Nietzsche Vernachlässigungen des Ausdrucks, Wendungen wie: „die schrittweise Lebensfeindlichkeit der Moral" oder „niemand der alten Philosophen", auch wirklich schiefe Sätze wie „was sich beweisen läßt, ist wenig wert" — ein gefährliches Seitenstück zu Lessings Paradoxon: „was Blut gekostet hat, ist gewiß keins wert"!

Auch in dem dritten und vierten Buch spricht doch mehr die Erschöpfung als die Hoffnung; es ist nicht mehr Moses, der vom flammenden Busch die neuen Tafeln bringt — es ist der Priester seiner eigenen Religion, dem allmählich die Überzeugungen Dogmen und die Dogmen Überzeugungen geworden sind. Was er seine Hypothesen nennt, behandelt er doch als unangreifbare Axiome. Freilich findet er oft neue überraschend glückliche Formulierungen: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte!" „Der Mensch findet zuletzt in den Dingen nichts wieder, als was er selbst in sie hineingesteckt hat: — das Wiederfinden heißt sich Wissenschaft, das Hineinstecken Kunst, Religion, Liebe, Stolz." „Es ist nicht genug, daß du einsiehst, in welcher Unwissenheit Mensch und Tier lebt: du mußt auch noch den Willen zur Unwissenheit haben und hinzulernen. Es ist dir nötig, zu begreifen, daß ohne diese Art Unwissenheit das Leben selber unmöglich wäre, daß sie eine Bedingung ist, unter welcher das Lebendige allein sich erhält und gedeiht: eine große, feste Glocke von Unwissenheit muß um dich stehn." „Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk —" (freilich ein Gedanke, der recht nah an gefährliche Lieblingsanschauungen der vielgescholtenen

Romantiker heranführt!). „Der Verstand ist wesentlich ein Hemmungsapparat gegen das Sofortreagieren auf das Instinkturteil." „Die Größe der Seele hat nichts Romantisches an sich. Und leider gar nichts Liebenswürdiges!" „Jede Lehre ist überflüssig, für die nicht alles schon bereit liegt an aufgehäuften Kräften, an Explosivstoffen.

Seine alte Kraft der Charakteristik ist noch nicht versiegt; ich erinnere an jene beiden Bilder des „Menschen" schlechtweg in seiner Kleinheit und in seiner Kraft; und selbst ein anmutiges Genrebild von leicht allegorischer Färbung wirft er hin: tanzende Mädchen — ein Degas der Philosophie! Seine Kunst der Definition erglänzt an den schwierigsten Begriffen: „Eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungsvorgang, heißen wir ‚Leben'"; seine Virtuosität der Analyse an den scheinbar einfachsten, wie „nützlich"; sein Talent, Probleme zu stellen, bleibt lebendig: „Das Werden soll erklärt werden, ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen: das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jedem Augenblick." Noch begegnen glänzende Sentenzen: „Wie verräterisch sind alle Parteien! — sie bringen etwas von ihren Führern ans Licht, das von ihnen vielleicht mit großer Kunst unter den Scheffel gestellt ist!" Der Hysteriker „ist keine Person mehr, höchstens ein Rendezvous von Personen, von denen bald diese, bald jene mit unverschämter Sicherheit herausschießt". „Das Fest ist Heidentum par excellence." „Man muß die dumme psychologische Tatsache des Todes in eine moralische Notwendigkeit umdrehn. So leben, daß man auch zur rechten Zeit seinen Willen zum Tode hat!" „Was uns nicht umbringt, macht uns stärker." „Mir scheint alles viel zu viel wert zu sein, als daß es so flüchtig sein dürfte: ich suche nach einer Ewigkeit für jegliches: dürfte man die kostbarsten Salben und Weine ins Meer gießen?" Aber schon dieser Satz wiederholt fast wörtlich einen älteren Ausspruch, und wie oft ermüdet die Wiederkehr der selben Schlagworte: „Falschmünzerei" und „Perspektive", „décadence" und „Herde". . . .

Aber noch immer darf er sich auf die höchste Stufe seiner

Rangordnung stellen: die unterste „du sollst“; die höhere „ich will“; die höchste „ich bin“ — innere Notwendigkeit, schicksalhafte Anlage. Er darf das Urbild des schöpferischen Philosophen, wie einst den Zarathustra, nach seinem Bilde formen, nicht bloß weil „das Ich seinen eigenen Gott gebären will“, sondern auch, weil er glauben darf: „ich habe einiges aus der Seele der höchsten Menschen erraten“. Er spricht aus tiefster Erfahrung von dem Verhängnis der großen Aufgabe. „Manchem mag es in der Tat gelingen auszuweichen: es geht durch die ganze Geschichte hindurch die Spur solcher Ausweichenden und ihres schlechten Gewissens. Zumeist aber kam solchen Menschen des Verhängnisses jene erlösende Stunde, jene Herbststunde der Reife, wo sie mußten, was sie nicht einmal ‚wollten‘: — und die Tat, vor der sie sich am meisten vorher gefürchtet hatten, fiel ihnen leicht und ungewollt vom Baume, als eine Tat ohne Willkür, fast als ein Geschenk.“ Er hat nicht zu jenen gehört, die „aus Feigheit den großen Verzicht getan“, wie nach Dantes Urteil der Papst Cölestin, der in die Einsiedelei zurückfloh; und darum hat er gelitten wie alle, „die töricht genug ihr volles Herz nicht wahrten, dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten“. Von sich zeugt er, wenn er von dem „Einsiedler“ spricht: „er muß Verkennung, Vernachlässigung und Oberflächlichkeit noch an jedem Wohlwollen herausempfinden, das er erfährt, er kennt jene Heimtücke des beschränkten Mitleidens, welches sich selber gut und heilig fühlt, wenn es ihn, etwa durch bequemere Lagen, durch geordnetere, zuverlässigere Gesellschaft, vor sich selber zu ‚retten‘ sucht — ja er wird den unbewußten Zerstörungstrieb zu bewundern haben, mit dem alle Mittelmäßigen des Geistes gegen ihn tätig sind, und zwar im besten Glauben an ihr Recht dazu!“ Aber er kennt auch das Glück des Überwinders: „den Süden in sich wieder entdecken, und einen hellen, glänzenden, geheimnisvollen Himmel des Südens über sich aufspannen; die südliche Gesundheit und verborgene Mächtigkeit der Seele sich wieder erobern; Schritt vor Schritt umfänglicher werden, übernationaler, europäischer, übereuropäischer —.“ Oder die Wonne mystischer Stimmungen: „Und

wie viele neuen Götter sind noch möglich! Mir selber, in dem der religiöse, d. h. gottbildende Instinkt mitunter zur Unzeit lebendig wird: wie anders, wie verschieden hat sich mir jedesmal der Gott offenbart! ... So vieles Seltsame ging schon an mir vorüber, in jenen zeitlosen Augenblicken, die ins Leben herein wie aus dem Monde fallen ..."

Seltener spricht er unmittelbar von sich; doch drängen auch solche Geständnisse und Rückblicke sich auf die Lippen. „Ich habe von Kindesbeinen an über die Existenzbedingungen des Weisen nachgedacht, und will meine frohe Überzeugung nicht verschweigen, daß er jetzt in Europa wieder möglich wird — vielleicht nur für kurze Zeit." Neben solcher Hoffnung die bewegliche Klage: „Es dauert zehn Jahr schon, kein Laut mehr erreicht mich — ein Land ohne Regen. Man muß viel Menschlichkeit übrig haben, um in der Dürre nicht zu verschmachten. Er bringt sich selbst auf eine Formel: „Ich bemühte mich im Grunde um nichts, als um zu erraten, warum gerade der griechische Apollinismus aus einem dionysischen Untergrund herauswachsen mußte." Und persönlichste Empfindung ist es auch, wenn er hervorhebt, von Deutschen seien die beiden größten philosophischen Gesichtspunkte gefunden: der des Werdens, der Entwicklung (von Hegel) und der vom Werte des Daseins (von Schopenhauer) — „beide von mir in entscheidender Weise zusammengebracht"; oder wenn er die „glücklich begonnene Entdeckung der alten Welt" für das Werk des neuen Columbus, des deutschen Geistes erklärt. —

Wir können nicht wissen, wie viel von diesen Notizen, Aphorismen, Bruchstücken in das Werk schließlich eingegangen wäre. Dies Hauptwerk ward zur Tragödie seines Schöpfers, wie für Michelangelo das Grabmal für Papst Julius. Teile sind erhalten, in ihrem Zusammenhang schwer zu deuten, aber mächtig und ergreifend; alle aber überragt und drückt eins zu Boden: die mächtige Figur des zürnend auffahrenden Propheten — halb Idealbild und halb Porträt; das ewige Sinnbild des großen Führers, der zusammenbricht, da er gerade das Land der Verheißung zu betreten hofft!

XXIV.

Gedichte.

Seit die „unbedingten Gegner“ Nietzsches — denen ebenso unbedingte Anhänger glücklicherweise nicht gegenüberstehen — sich darauf zurückgezogen haben, den großen Philosophen zwar zu leugnen, aber den großen Stilisten anzuerkennen, ist es nicht ohne Gefahr, von der Kunst Friedrich Nietzsches zu reden. Denn trotz aller Zunahme der ästhetischen Kultur sind noch immer bei uns jene wunderlichen Biedermänner dicht gesät, die hinter jeder schönen Form Leere oder Häßlichkeit zu wittern geneigt sind und die vollends ein gut geschriebenes Buch wissenschaftlicher Art von vornherein als „schöngeistig“ ablehnen. Wir sind freilich anderer Meinung und begreifen nicht, wie großer Stil bloße Fassadenkunst sein könne: uns ist er der Ausdruck einer großen Persönlichkeit. Eben dies, denken wir, unterscheidet den hohlen Pomp unglücklicher Schillernachahmer von dem großen Wurf der eigenen Sprache des Dichters: daß sie ihm angewachsen war, bei den Kopisten aber einen schlotternden Leib lächerlich umhüllt. Ein Stil, wie ihn bei Nietzsche auch die Verneiner anerkennen, ist an sich Beweis für die Bedeutung, wenn auch natürlich nicht für die „Richtigkeit“ des Inhalts; wer den Geist der Gegenreformation noch so wenig billigt, darf doch in den großartigen Perioden eines Bossuet die wenn auch einseitige Größe des Mannes nicht verkennen.

Bei einem Künstler von Nietzsches Bedeutung aber beschränkt sich der Zusammenhang von Inhalt und Form nicht auf das große Maß beider; er geht bis in das tiefste Wesen seiner Entwicklung hinab. Gerade die feinsten Kritiker, wie Weigand, Riehl, Eckertz, haben gezeigt, welche Wichtigkeit die Beobachtung seiner Ausdrucksformen auch für das Verständnis seiner Anschauungen und Evo-

lutionen besitzt. Fehlte uns nicht die wissenschaftliche Grundlage für eine Darstellung deutscher Prosakunst noch so gut wie völlig —, welche reizvolle und bedeutende Aufgabe wäre es doch, die Entwicklung seines Stils im Zusammenhang mit der seiner Weltanschauung zu verfolgen und darzustellen! Liegt doch der Parallelismus in den wichtigsten Momenten klar vor Augen: jene Zeit, in der Nietzsche in seinen Briefen namentlich an Rohde über die eigene Prosa klagt, seinen Entschluß verkündigt, hier ganz neu zu lernen — und ihn ausführt, ist die einer Krisis auch in seinem Denken und Fühlen. Und wie mit dem langsamen Absterben der Gedankenflut auch der Ausdruck matter, monotoner, unsicherer wird, hatten wir hie und da schon anzudeuten.

Was nun aber von seiner Prosa gilt, die denn doch vor allem Form eines bestimmten Inhalts sein will, und sein muß, das gilt in gesteigertem Maß von seinen Versen, die von Anfang an Form sein wollen, d. h. notwendiger Ausdruck einer Stimmung, oder noch besser: Stimmung selbst, Form geworden, wie in den Händen der Brahmanenfrau das Wasser sich ballt — „Zustände" im Goethischen Sinn, denen das Aussprechen „Dauer verleiht".

Wir können nicht zweifeln, daß Nietzsches Poesie von Anfang an dies war: Ausdruck einer Stimmung; nicht rhetorische Umfärbung eines rein gedanklichen Inhalts, was für gewöhnlich „Reflexionsdichtung" heißt, und erst recht nicht realistische Wiedergabe von Realitäten, wie sie oft als „episch-lyrische Poesie" sich gibt. Pathos und Naturalismus sind in seinen Dichtungen noch seltener als in seiner Prosa, und sind beide nur da, wo eben extreme Stimmungen der Ekstase oder des Wirklichkeitssinnes sie fördern. Aber mit alledem ist freilich keineswegs gesagt, daß Nietzsche von vornherein in seinen Dichtungen ein Dichter sei. Gerade hier sieht man ein symbolisches Abbild seiner ganzen geistigen Entwicklung — nur daß die des Denkers ungleich schneller und entschiedener ist als die des Dichters. Nietzsches Lieblingswort ist auch hier anzuwenden: gewiß; der Poet wird geboren und nicht gemacht — aber dieser geborene Poet ist „etwas, das überwunden werden muß", wie nach Nietzsches Über-

zeugung der Christ, der Deutsche, der Mensch. Die Entwicklung von Nietzsches Poesie ist die Geschichte seiner poetischen Überwindungen.

Nietzsche hat, wie uns die schöne Einleitung der Schwester zu der unschätzbaren Sonderausgabe seiner „Gedichte und Sprüche“ belehrt — in dem achten Band der Großen Ausgabe stehen mit Recht nur diejenigen Poesien, die als selbständige Werke gelten können — schon als Kind gern und viel gedichtet; vom zehnten Lebensjahr an — und 1858, in seinem vierzehnten Jahr, fühlte er sich schon in der dritten dichterischen Periode! Wenn wir auch diese drei als eine zusammennehmen, ist es doch bezeichnend, wie der historische Geist schon in seinen Anfängen typische Perioden unterscheidet: „War meine erste Poesie unbeholfen und schwer, so versuchte ich in der zweiten, in geschmückter und strahlender Sprache zu reden. Aber aus der Zierlichkeit wurde Ziererei und die schillernde Sprache zu phrasenartiger Verblümung. Und bei diesem allem fehlte auch die Hauptsache: die Gedanken.“ Erst dann kamen Gedichte, die vor der Selbstkritik des Reifenden standhielten — teilweise wenigstens, denn von Zeit zu Zeit veranstaltete er selbst Brandfeste. Aber er nimmt sich am Geburtstag der Mutter, 2. Februar 1858, vor, sich mehr in der Poesie zu üben „und wenn es geht, womöglich jeden Abend ein Gedicht zu machen. Dies führte ich ein paar Wochen hindurch aus, und jedesmal gewährte es mir große Freude, wenn ich wieder ein neues Geistesprodukt vor mir liegen sah.“ Das Hauptgewicht legt er auf die Gedanken, wobei er aber hauptsächlich das Fehlen des Redensartlichen meint. — Dies alles beweist noch ein kühles Verhältnis zur Dichtung. Gelegentlich denkt er daran, das Dichten ganz aufzugeben, so im Sommer 1867; und überhaupt „scheint zwischen den Jahren 1864 und 1871 ein langer undichterischer Zeitraum zu liegen“. Innerlich aber vollzog sich eine verschämte Annäherung zwischen Friedrich Nietzsche und der Dichtung. „Mein Bruder betrachtete das Dichten von der Mitte der sechziger Jahre an bis Anfang der achtziger nur als ein Mittel, sich gelegentlich heiter oder sentimental zu

äußern. Er sah dichterische Versuche mit sanftem Spott als reine Allotria an, deren man sich neben den ernsten, philosophischen, wissenschaftlichen Bestrebungen im Grunde zu schämen hätte." Und doch fallen in die Jahre 1871—77 die ersten Gedichte mit seinem eigenen Ton; vor allem „der Herbst":

Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!

„Die Hauptzeiten seines Dichtens", sagt dann Koegel, „fallen in das Jahr 1882 und den Herbst 1884. Es ist erlaubt anzunehmen, daß die Sonnennähe des ‚Zarathustra' auch andere poetische Keime geweckt hat." In der „Fröhlichen Wissenschaft" und „Jenseits von Gut und Böse" werden Verspartien mit gleichem Recht neben die Prosa gestellt; später sollten die „Dionysosdithyramben" (1884—88) und wahrscheinlich auch die nur fragmentarischen „Medusenhymnen" (1884) wohl selbständige Bücher werden — wieder ein negatives, satirisches Stück, das die Häßlichkeit der Zeit zu Stein erstarren lassen sollte, neben einem positiven, agitatorischen, in dem die Erlösung des Erlösers jubelt. Nietzsche selbst hat sich im „Ecce homo" als „Erfinder des Dithyrambus" gefeiert und dort dithyrambische Meisterstücke des „Zarathustra" vorgeführt, gleichsam rezitiert: das Nachtlied vor allem. Aber diese Dithyramben, wenn auch Höhepunkte seiner Poesie, sind doch mit der gesamten Dichtung des reif und eigen gewordenen Dichters Nietzsche gleichartig: es ist alles in seinem Sinne dionysische Poesie, Überfließen einer großen weltbejahenden Stimmung — einer Stimmung aber, die ihre Weltbejahung aus dem tiefsten Schmerz und der wildesten Verzweiflung heraus geschaffen hat; tragische Lyrik im höchsten Sinn — in jenem Sinn, wie Nietzsche den Begriff faßt, wo er von einem neuen Zeitalter der Tragik spricht. Was Hebbel fordert: daß das Schöne immer neu aus dem Kampfe heraus geboren werden müsse, das gilt vor allem von diesen Dithyramben. Darin liegt ihre herzbewegende Macht, die auch die Dichter und Musiker unserer Tage tief empfinden; wenn es auch Herrn Adelbert Düringer gelang, das juristische Urteil zu fällen: „Seine zahlreichen Gedichte hinterlassen keinen nachhaltigen Eindruck. Es fehlt ihnen alle Wärme

und Tiefe des Gemüts." (Wir konnten dies Verdikt eines augenscheinlich ebenso tiefen wie warmen Gemüts hier nicht entbehren, um im Stil der Lessingischen Ästhetik die Wirkung des Großartigen durch das gegenüberstehende Lächerliche zu erhöhen.)

Nietzsche beginnt mit einer gewandten Dilettantenlyrik. Der Einfluß jener Dichter, die er als seine frühesten Lieblinge bezeugt, Heines und zumal Hölderlins, ist kaum zu spüren, oder doch der Heines fast nur soweit er in den Durchschnittston der Lyrik unserer fünfziger Jahre eingegangen ist: es ist eben dieser von Eichendorff bis Geibel und von Heine bis Scheffel reichende Ton, der die Familienähnlichkeit von Nietzsches lyrischen Zeitgenossen ausmacht. Vielfach bedeutet das Klänge, zu denen er sich später in scharfen Gegensatz gestellt hat. Häufiger noch als an Heine und Lenau fühlt man sich an Schiller erinnert, und zwar bis zur unmittelbaren Reminiszenz („Charons Nachen seh ich schwanken", „Des Lebens Blütenmai jüngt sich noch einmal"). Auch noch das Gedicht „Nach einem nächtlichen Gewitter" von 1871 beherrscht Schiller; anderes klingt ähnlich wie bei Theodor Storm oder sogar wie bei dem von Nietzsche als ungriechisch-weichlich gering geschätzten Mörike. Damit geht das Volksliedmäßige Hand in Hand, gegen das als Unkunst Nietzsche gleichfalls später so lebhaft protestiert hat: „ein Trost ist blieben". Und so ist denn als Grundton dieser Jugendpoesie durchaus das Gemütliche im spezifisch deutschen Sinn anzusprechen. Milde Landschaftsstimmungen, in denen wie bei den Schwaben das „Tal", das „stille Tal" den Grundakkord angibt — so charakteristisch wie später sein Lied „aus hohen Bergen" tönt, und wie viel mächtiger dann! man könnte das Wort von Gerhardt Hauptmanns Glockengießer umdrehen: Nietzsches Glocke klingt auf Bergen, doch nicht im Tal. Oder doch da ziemlich leise, mit konventionell-sentimentalen Tönen: „Grab", „Vaters Grab", „Heimat" (das eigentliche Leitmotiv), „Abendläuten" — dies wieder recht ein Gegenbild zu dem späteren Hohn auf das „Bimbambammeln". So ergeben sich eine Anzahl gemütlich-musikalischer Motive, auf deren individuelle Gestaltung wenig Sorgfalt verwandt wird: die Reime sind oft abgebraucht,

die Bilder verunglücken zuweilen wie die Sprache, wenn sie ins Pathetische abirrt:

Und was das Auge weint und fühlt,
Das lodert, wie ein Flammenstrom,
Und glüht, ein schrecklich Opferfeuer,
In seiner Rede stolzem Dom.

Es begegnen, zumal 1862, auf dem Höhepunkt dieser Manier, böse Verse:

Daß Sehnsucht quillt
In mir nach dir,
Du lichte Himmelskerz'!

oder:

Blühet ein Röslein
Duftig im Heidegras,
Küß' ich das Röslein
Und wein' etwas

oder:

Mein Herz ist schwer, mein Freud' ist aus.

Diese Poesien würden sich meist noch dilettantischer ausnehmen, hätte man nicht den Eindruck, daß sie vielfach nur Libretti sind, durchaus für die Musik gedichtet. Dahin deutet der häufige Gebrauch des Refrains in liedmäßiger Anwendung, dahin die eingestreuten Ausrufe in dem von Lenau beeinflußten Gedicht „der alte Magyar"; dahin manche Lautnachahmungen und Reimhäufungen etwa in dem wunderlich-gespensterhaften Gedicht „Rein zur Höh, rein zu Tal"; selbst den durchgeführten Sprachfehler „tuen" („was ich tuen mag" — „will" — „soll", in dem schwachen Gedicht „Verzweiflung") könnte man mit dieser Rücksicht noch am ersten entschuldigen.

Ist aber diese Richtung auf Sangbarkeit gleichfalls bei all jenen Schutzheiligen der zeitgenössischen Dichtung, bei Eichendorff, Heine, Geibel, Scheffel vorhanden, so fehlt es doch nicht an einigen leisen Vordeutungen späterer Originalität. Bei dem Lied „Ohne Heimat" zeichnet sich ein blasser Umriß des „Prinzen Vogelfrei"; die wenigen Balladen aus dem Umkreis der französischen Revolution (die an sich wieder ein Lieblingsgegenstand der Zeit ist) deuten

schon voraus auf die psychologischen Porträts der Reifezeit: Saint-Just, die Girondins im Gefängnis.

Ganz isoliert stehen zwei Gedichte. Das eine — „Du hast gerufen — Herr ich komme“ (1862) — ist ein durchaus andächtig, ja pietistisch gehaltenes Gebet, voll gesuchter Archaismen („lieb Sünderheilandsbilde“) und ungewohnter Rhythmen; das andere — „Über fünfzig Jahre“ (1863) — ein sehr gedehntes politisch-visionäres Seelengemälde, das seinen späteren „Übermenschen“ Napoleon 1813 ein einiges Deutschland über fünfzig Jahre prophezeien läßt. Es sind hier aber nicht bloß die Anklänge an Freiligrath, die den leisen Zweifeln der Herausgeberin an der Echtheit Nachdruck geben — es liegt nur in Abschrift vor, Nietzsche scheint es sich im Scherz zugeschrieben zu haben. Sonst wären hier zwei Liebhabereien vorweggenommen: die Bewunderung Napoleons — und das Prophezeien!

Am Schluß dieser ersten Gruppe stehen zwei Dichtungen von ungleich schwererem Gewicht. Das erste, „Nachtgedanken“, führt den jungen Dichter (1863—64) in faustischer Situation vor: am Pult, an den Büchern verzweifelnd und doch wieder zu ihrem Trost greifend —

> Du gabst mir Trost, du gabst mir Wein und Brot,
> Mein Shakespeare, als mich Schmerzen niederzwangen.

Solche faustischen Selbstporträts haben Herder und Lessing wie Goethe und Lenau von sich entworfen, und ihr Stoßseufzer gilt immer, wie in Nietzsches bedeutendstem Jugendgedicht, „dem unbekannten Gott“ — der großen Sehnsucht seiner Zeit:

> Man baute noch Altäre
> Dem unbekannten Gott . . .

Aber all dies ist schließlich doch, wie eben Dilettantismus immer, Herübernahme aus fertiger Kunst in die eigene Anwendung; im besten Fall Übersetzung in die eigenste Sprache. Aber Nietzsche mußte zu individueller Dichtung emporsteigen. Nicht aus dem Nachklang vorhandener Poesie sollte sie ihm erwachsen, sondern aus der eigensten neugebildeten Sprachkunst.

Der berühmte, unendlich oft zitierte und geglaubte Satz Hamanns, Poesie sei älter als Prosa, ist einer der zweideutigsten und bedenklichsten Orakelsprüche, die je vom Dreistuhl aus unter Nebeln gemurmelt wurden. Poesie als Anschauung ist für unser modernes Empfinden in aller alten, primitiven Sprache (wie in der der Kinder) ohne weiteres vorhanden; Poesie als Form mußte überall erworben, mühsam erworben werden und hat feste Gesetze später erhalten als die früh geregelte kunstmäßige Prosa der Volksversammlung und der höfischen Rede zu Göttern und Fürsten. Diese Entwicklung hat Nietzsche für sich noch einmal durchgemacht, wie Goethe die der botanischen Wissenschaft selbst noch einmal durchgelebt zu haben bekannte.

Die deutsche Kunstprosa leidet unter zu großer Nachbarschaft der Poesie — sie wird zu gern „poetisch“ im Ausdruck, borgt sich Hilfsmittel der Stimmung von der fertigeren, reiferen Schwester, statt sich solche neu zu bilden. Andererseits irrt sie oft zur Alltagsrede herab, indem sie sich von Zufallsfügungen leiten läßt, statt einen großen starken Rhythmus festzuhalten. Nietzsche erkannte tief diese Gefahren. Immer wieder muß man seine klassischen Worte über die Prosa, über die wahre Verwandtschaft von Prosa und Poesie zitieren, die auch Frau Förster angeführt hat: „Man beachte doch, daß die großen Meister der Prosa fast immer auch Dichter gewesen sind, sei es öffentlich oder auch nur im geheimen und für das ‚Kämmerlein‘; und fürwahr, man schreibt nur im Angesichte der Poesie gute Prosa! Denn diese ist ein ununterbrochener artiger Krieg mit der Poesie: alle ihre Reize bestehen darin, daß beständig der Poesie ausgewichen und widersprochen wird. . . . Und so gibt es tausend Vergnügungen des Krieges, die Niederlagen mitgezählt, von denen die Unpoetischen, die sogenannten Prosamenschen gar nichts wissen: diese schreiben und sprechen denn auch nur schlechte Prosa! . . .“

Die innere Verwandtschaft echter Prosa und echter Poesie liegt eben darin, daß die eine wie die andere Kunst ist, d. h. unter dem Gebot eines durchaus individuellen, aber naturmäßig wirken=

den Gesetzes steht. Dies Gesetz selbst aber ist ein anderes für die Poesie, die den Stoff völlig von der Form verzehren läßt, und für die Prosa, die ihn zur reinsten, vollsten Geltung bringt. Ein griechischer Tempel, in dem nichts mehr Stein oder Balken ist, alles Kunstform, ist bewundernswerte Poesie; eine Maschine, in der jedes Teilchen vollkommen leistet, was es praktisch leisten kann, weil es Eisen oder Glas ist, darf uns bewundernswerte Kunstprosa heißen. Beiden ist dies gemein, daß alles Überflüssige, Unwesentliche, Zufällige fehlt; daß der einheitliche Zweck des Ganzen jeden Teil durchdringt. Diese Einheitlichkeit in der äußeren Gewandung der Prosa nannten die Alten den „Numerus"; in der gleichmäßigen Lagerung der Hauptakzente besitzt er symbolisch dasselbe, wie in der „gebundenen Sprache" der Poesie der ins einzelne hineingeführte Rhythmus. Nietzsches Prosa besitzt einen neuen großen „Numerus", wie er in unserer Sprache nur zuweilen von Luther, Lessing, Goethe, Hölderlin erreicht war; aus diesem großen Aufbau der Hauptakzente ist in weiterer Steigerung der neue große Rhythmus seiner Poesie erwachsen. — Beidemal aber entspricht die äußere Regelmäßigkeit nur der starken Gesetzmäßigkeit eines mit organischer Notwendigkeit zum Rhythmus strebenden Geistes; Fühlen und Denken sind rhythmisch bewegt wie in Lessings Leben die Perioden von Geselligkeit und Menschenflucht, wie in Goethes Leben der ganze „Zyklus von guten und bösen Tagen" sich drehen. So bildet sich eine neue Form. Natürlich kein Homunkulus der Metrik oder Unmetrik, wie die Doktrinäre der neuesten Zeit diesseits und jenseits des Rheins ihn ausgebrütet haben; natürlich in historischem Zusammenhang mit den freien Rhythmen Klopstocks, Goethes, Heines und den weitbewegten Versgebilden Hölderlins — wie Nietzsches Philosophie ihre anerkannten „Vorbereiter" hat und neu ist trotz Schopenhauer und Hegel und Spinoza.

Es ist bezeichnend, daß jetzt erst Hölderlins Traube im Wein Nietzsches (um ein schönes italienisches Gleichnis anzuwenden) zu schmecken ist. Liegt doch sogar ein gewisser Parallelismus der

dichterischen Entwicklung vor: bei Hölderlin wie bei Nietzsche die Fortentwicklung von Schiller, von der Reimgebundenheit, von der unmittelbaren Wiedergabe des Gedankens zu freierem Ausdruck.

Die Übergangszeit, bis Ende der Siebziger ist — bezeichnend genug — vorzugsweise durch negative Momente charakterisiert. Die Sentimentalität ist gänzlich abgelegt, der Dienst bei der Musik noch nicht völlig; dafür begegnen zum erstenmal Selbstcharakteristiken des „Wanderers", wie wenn er die Widersprüche in der eigenen Brust aufspürt: „Dies alles bin ich — schaudernd fühlt ich's nach" und wenn sich ihm der Ruf entringt: „daß ich unverrückt nach Leben, Leben, Leben lechze!" Aber im ganzen meidet er die persönlichen Töne, deren er sich nicht ganz Herr fühlt. Es ist ein Spielen und Suchen, aus dem oft freilich schon innerlichste Töne klingen, wie in jenem köstlichen „Nachspiel": „Unter Freunden", das die verzehrende Sehnsucht eines vereinsamenden Herzens verschämt-übermütig in ein Such- und Findespiel umbiegt. Aber vorzugsweise bedient er sich der poetischen Form doch noch, wie einst die Humanisten, zu Künsten geselliger Art: zu „Epigrammen" im alten Wortsinn, Aufschriften auf Bücher, gereimte Sentenzen, auch eigentliche „Sinngedichte" und „Stachelreime" — Scherz, List und Rache als „Vorspiel in deutschen Reimen" der „Fröhlichen Wissenschaft" beigegeben.

Die neue Art, die wirkliche terza maniera, wagt sich leise hervor. Formell ist die Neigung zu beobachten, den Reim zu häufen oder wie einen Ball in die Höhe zu werfen, daß er Zeit zur Widerkehr braucht — beides Symptome zugleich dafür, daß die Verse zum Lesen bestimmt sind und nicht mehr zum Singen, und daß der Gedanke, weiträumiger geworden, das Maß eines Einzelverses überschreitet. Gerade das bringt alte Strophenformen wieder:

A. War ich krank? Bin ich genesen?
Und wer ist mein Arzt gewesen?
Wie vergaß ich alles das!

B. Jetzt erst glaub ich dich genesen:
Denn gesund ist, wer vergaß.

Oder die Reime werden leitmotivartig durchgezogen wie in der „Pessimistischen Arznei“ — wir sind beim Übergang von der „Arie“ zur „unendlichen Melodie“.

Und so wird endlich der neue Dichter ganz frei. Es sind wieder jene innigen, leise dringenden Bitten, die zuerst hervorquellen:

Ja! Mein Glück — es will beglücken —
Alles Glück will ja beglücken!
Wollt ihr meine Rosen pflücken? . . .

Dann die unwillkürlichen Geständnisse:

Ja, neidlos blickt er: und ihr ehrt ihn drum?
Er blickt sich nicht nach euren Ehren um,
Er hat des Adlers Auge für die Ferne,
Er sieht euch nicht! — er sieht nur Sterne, Sterne!

Dahin gehört das erste „Ecce homo“, jenes prachtvolle Selbstbildnis, das wir in feierlichster Stunde Adolf Harnack auf den toten Theodor Mommsen anwenden hörten:

Ja! Ich weiß, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich.

Oder später: „Der Baum spricht:“

Zu einsam wuchs ich und zu hoch —
Ich warte: worauf wart ich doch?
Zu nah ist mir der Wolken Sitz;
Ich warte auf den ersten Blitz. . . .

In voller Kraft ertönt Nietzsches weitatmender Rhythmus zum erstenmal in den prachtvollen, von ihm selbst gern zitierten Motto zum „Sanctus Januarius“ (Januar 1882):

Der du mit dem Flammenspeere
Meiner Seele Eis zerteilt,
Daß sie brausend nun zum Meere
Ihrer höchsten Hoffnung eilt:

Heller stets und stets gesunder,
Frei im liebevollsten Muß: —
Also preist sie deine Wunder,
Schönster Januarius!

Er hat sich nun seine eigene Bildersprache geschaffen, deren Zusammenhang mit Zarathustras Atmosphäre am Tage liegt. Es ist ihre Einheitlichkeit, die diesen Gedichten mythologische Größe gibt. Meer und Flamme, Wüste und Stern, Bogen und Pfeil, der hohe Mittag und der süße Honig — diese wenigen Symbole zaubern uns die Existenz des zeitlosen Beduinen vor, in die auch der Dichter des „Westöstlichen Divans", ohne ihr Gleichnis festzuhalten, hinauszog. Sie breiten die große Einfachheit der allgemeinsten Lebensbedingungen unter das Bild des einsamen Weisen: „über meiner Mütze nur die Sterne". Sie rufen in ihrer Wiederholung den Eindruck einer im höchsten Stil heroischen Landschaft hervor. Und so kehrt er denn auf höherer Stufe auch sonst zu den Landschaftsstimmungen der Jugend zurück. Nun aber sind es statt konventionelle Vignetten in der Manier Ludwig Richters wirkliche „Seelenzustände", auch sie wieder in scharfen, aber sparsamen Umrißlinien hingezeichnet: „Mein Glück" („Die Tauben von San Marco seh ich wieder —"), „Venedig" („Goldener Tropfen quillt über die zitternde Fläche weg" — ein Aquarell Whistlers in zwei kurzen Versen!) oder jenes Juwel „Sils Maria", in dem die Landschaft und das Erlebnis, die Stunde und das Gleichnis sich so wunderbar durchdringen:

Hier saß ich, wartend, wartend — doch auf Nichts,
Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts
Genießend, bald des Schattens, ganz nur Spiel,
Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel.

Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei —
— Und Zarathustra ging an mir vorbei. —

Wir sahen, wie aus diesem Erlebnis einer Stunde die philosophische Lebensformel „Jenseits von Gut und Böse" herauswuchs, sahen, wie die kühnen Wendungen „ganz See, ganz Mittag" ur-

alte Stimmungen der zeitlosen „Vergottung“ in ein individuellstes Bild bannen. Oder man prüfe die Kunst des Liedes „Mein Glück“: wie die Tauben gleich denen der Hera mit einer Wendung aus Wirklichkeit zum Symbol werden, der Turm zu einem Stück Landschaft; wie der geteilte Refrain jetzt nicht mehr eine Aufforderung zum chorischen Gesang ist, sondern die Selbstbesinnung des Einsamsten. . . .

Anklänge begegnen auch jetzt noch, aber an ganz andere Dichter: an Goethe („Dem Adler gleich“, „Warum atmet der Fels“) oder auch an Musset (der accent aigu in jenem Lied an die Tauben von San Marco bildet wohl unbewußt den berühmten „Punkt über einem I“ in Mussets Mondlied nach). Doch läuft wohl auch ein verirrter Klang aus dem Studentenlied mit: „Die Luft geht fremd und rein“, wie bei Scheffel. Und auch sonst begegnen erratische Blöcke: die seltsam spielerischen drei Mädchenlieder („Engelchen“, „Mädchenlied“, „Unter Töchtern der Wüste“), deren letztes tiefsten Ernst so merkwürdig mit abenteuerlicher Gaukelei (das „Beinchen“) vereinigt — trotz herrlicher Einzelheiten mehr ein Gleichnis der erwünschten poetischen „Heiterkeit“ als ihr Werk und Zeugnis — das große Symbol des Wüstenlebens allzu realistisch ausgezogen; eine Episode in Zarathustras Leben wie in dem des Gottes Odin seine beiden Liebesabenteuer. Wie ganz anders wirkt es, wenn er einen Seufzer, der uns auch in seiner prosaischen oder vielmehr ungebundenen Form aufbewahrt ist, zu dem ergreifenden Gedicht „Von der Armut des Reichsten“ sich ausleben läßt, in dem die Wüste ohne Wind und Regen das Symbol seines Lebens ohne den „Tau der Liebe“ wird. . . .

Nirgends eine aufgezwungene Form. Der Italienschwärmer dichtet kein Sonett, der Freund des Morgenlandes kein Ghasel, der Bewunderer der Antike keine klassische Strophe und nur selten Distichen. Auch Hölderlin, der gleich ihm die „scheinheiligen Dichter schalt und gleich ihm sie zum Preis des Dionysos aufrief —

Der junge Bachus kam, mit heil'gem
Weine vom Schlaf die Völker weckend —

zwingt ihn nicht zur unmittelbaren Nachfolge wie in den dramatischen Zarathustraentwürfen. Vielmehr, wir sagten es schon, wächst aus diesen persönlichst empfundenen Gedichten nun noch eine persönlichste Form heraus: die des philosophischen Dithyrambus, ob nun in weitverteilten Reimen wie im „Trunkenen Lied" und „Aus hohen Bergen", ob in bewegter Prosa voll Parallelismus und großem Numerus gleich biblischen Psalmen, wie in den ewigen Liedern Zarathustras.

Philosophische Lyrik ist dies, aber von ganz neuer Prägung. Man darf nicht an jene Poesie denken, die für gewöhnlich „philosophische" heißt: in gute Verse gekleidete Gedanken eines Philosophen, wie sie etwa Otto Liebmanns „Weltwanderung" enthält, oder auch Guyaus „Vers d'un philosophe". Ihr Inhalt berührt sich ja öfters mit Nietzsches Gedanken: „souffrir c'est connaître", und auch die Stärke seiner Sehnsucht nach Wissen erinnert an Nietzsches stärkstes Verlangen:

Oh! savoir, être sûr! tout est là!

oder:

Dire: voici le vrai, le faux, le mal, le bien . . .

Aber man nehme nur selbst seine bewegtesten Verse —

Le vrai, je sais, fait souffrir:
Voir, c'est peutêtre mourir —
Qu'importe? ô mon œil, regarde!

Es ist und bleibt versifizierte Prosa; es fehlt die Kraft, die Gedanken so stark durch das Gefühl hindurchgehen zu lassen, daß sie persönlichstes Erlebnis werden. Nicht einmal Goethes Lehrgedichte darf man in dieser Hinsicht vergleichen, die „Metamorphose der Pflanzen" etwa; eher schon die Rhapsodie „die Natur", deren Echtheit uns so sicher bleibt wie die von Giorgiones „Konzert" und anderen hyperkritisch angezweifelten Dokumenten. Näher noch steht in der persönlichen Färbung und symbolischen Aufzehrung des Stoffes Schelling mit „Heinz Widerporsts epikureischem Glaubensbekenntnis". Die philosophisch-mythologische Poesie Carl Spittelers läßt in der Fülle ihrer allegorischen Erfindungen die individuelle Notwendigkeit ebensosehr vermissen wie etwa Wilhelm Jordans

„Demiurgos" das Durchdringen zu poetischer Lebenskraft; und gar an den Dilettantismus zahlreicher anderer „philosophischer Dichtungen" darf nicht erinnert werden. Nur bei Siegfried Lipiner fanden wir Verwandtschaft und Einwirkung; aber auch er ist nicht Flamme und nicht wird alles, was er faßt, Licht. Schließlich muß man doch an Giordano Bruno und Lucrez vorbei bis zu den altgriechischen Philosophen gehen, und zu den freilich formlos aufgeschwollenen Verspredigten des Orients, um philosophische Lyrik dieser Art zu finden. Aber auch da fehlt das, was Nietzsches Erneuerung der uralten Verbindung von Denken und Dichten zugleich so neu macht, ja so modern: das individuelle Erlebnis in seiner dichterischen Stilisierung. „Ja, das ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinungen erlebt habe."

Das höchste Werk des Dichters Nietzsche bleibt der „Zarathustra" selbst. Wir verweilten schon vor dem psychologischen Wunder, wie die Kraft des Schöpfers durch das Geschöpf gesteigert wird, wie Zarathustra wirklich wie ein Lebendiger Eigenes zu Nietzsches Dichten fügt. Auch die Dithyramben, der vollendete Ausdruck der tragischen Weltanschauung in ihrer Bewegtheit wie in der Einheitlichkeit ihres Rhythmus, das vollkommenste Symbol von Nietzsches Wesen in der zeitlosen Stilisierung wie in der individuellen Durchdringung, sind ein gemeinsames Werk Nietzsches und Zarathustras. Jene großen, mythologisch einfachen Grundlinien der heroischen Landschaft, die sich mit der nächtlichen Silhouette Venedigs vertragen wie mit dem Mittagsblick von Sils Maria, gab Zarathustra. Er hat auch Nietzsche gedichtet, den großen Zeitlosen. Das erste große Epos unserer Zeit hat den großen philosophischen Lyriker geschaffen, in dessen Gedichten die Sehnsucht einer Generation zum unvergänglichen Gleichnis geworden ist, weil sie in seinem Leben persönlichstes Erlebnis geworden war. Und hat er nicht auch all jene Symbole selbst erlebt — die Wüste („Die Wüste wächst — weh dem, der Wüsten birgt!") und das endlose Meer, den süßen Honig und die scharfen Pfeile — und vor allem, unverrückbar über ihm und unerreichbar — die Sterne?

XXV.

Briefe.

Man wird auf mein Urteil über den Dichter Nietzsche gewiß das Lieblingswort deutscher Kritik anwenden: „überschätzt“. (Die Leute des ewig gleichen Maßes sagen: „maßlos überschätzt“.) Mir hat diese Dichtung mehr gegeben als die irgendeines andern Dichters unserer Tage, so hoch ich viele schätze; und ich kann nur aus meiner Erfahrung urteilen. Und deshalb kann ich umgekehrt den Briefschreiber Nietzsche durchaus nicht so hoch stellen, wie es gemeiniglich geschieht.

Wie Nietzsche einen Pessimismus der Stärke und einen solchen der Schwäche unterscheidet, so könnte man sagen: geborene Briefschreiber gibt es von zweierlei Art, die des Mangels und die des Überflusses. Eine Überfülle an Gedanken und Stimmungen strömt auf den Begegnenden hinab in den Briefen des jungen Goethe, der Romantiker, Theodor Fontanes —

Abgefallne Blütenblätter,
Die der Baum nicht all ertrug,
Die ein prachtvoll Donnerwetter
Rein und dicht zu Erden schlug.

Aber auch das Gefühl eines Mangels, das Bedürfnis nach Ergänzung, die Lust am Fragen und Bitten schafft prächtige Briefe. Dies verleiht so vielen Frauenbriefen ihren Reiz; aber auch Große haben so aus ihrer Einsamkeit in die Welt hinein geschrieben, sehnsüchtig nach des Lebens goldenem Überfluß, so viele Gelehrte, Künstler, Dichter wie Gottfried Keller. Das Höchste aber erreicht der Brief, wenn er das gemeinsame echte Kind einer geistigen Ehe ist, deren beide Hälften sich ergänzen, in denen jeder Ehegatte den Mangel des andern so dankbar empfindet wie seinen Reich=

tum, und wo so jener dritte Mann, den die Natur aus Tasso und Antonio hätte bilden sollen, beider Briefe schreibt, wie im Briefwechsel Lessings mit seiner Frau, Goethes mit Schiller, Schwinds mit Mörike oder in den unerschöpflichen Plauderbriefen des Franzosen Doudan oder des Deutschen Villers an ihren kollektiven Korrespondenten.

Alle diese Bedingungen bleiben bei Nietzsche unerfüllt. Zwar gewiß besaß er den Reichtum der Anregung, und das Bedürfnis auch zu schenken, überzuströmen — oft und tiefsinnig hat er ihm Ausdruck verliehen. Und wie die meisten guten Briefschreiber gute Unterredner sind, hat er in den früheren Jahren beide Künste gepflegt, und die zweite nie ganz verlernt; das beweisen die Aufzeichnungen des Dr. Paneth (1883—84) oder Peter Gasts anschauliche Charakteristik von Nietzsches eigentümlicher „Beredsamkeit“. Aber die andere Kunst hat er bald verlernt und wenn Treitschke die lebhaften und die schweigsamen Sachsen geschieden hat — Richard Wagner und Robert Schumann sind das berühmteste Paar —, so ging Nietzsche wie in seiner Lyrik so in seiner Briefschreiberei aus der einen Gruppe, der wortreichen, sentimentalen, mitteilsamen, in die andere über, die der Konzentration, der Scheu vor „Lärm in Gefühlen“, der Diskretion. Sein Gedankenreichtum kreiste um zentrale Probleme, die ihn unablässig festhielten und ein völliges Heraustreten aus der eigenen Atmosphäre in die Fremde kaum noch gestatteten. Der unentbehrliche, von ihm auch theoretisch erhobene Egoismus des Künstlers und Denkers läßt für den Verkehr mit anderen nur noch Nebenstunden zu, ja oft nur Momente geringeren Wertes; er schreibt selbst einmal an die Seinen, die Briefe gäben ein falsches Bild, weil er in gesunden arbeitsfrohen Tagen selten, oft in solchen der Krankheit und Depression schreibe. Aber eigentlich ist schon der Jüngling in Mitteilungen sparsam, die sich nicht auf den Mittelpunkt seiner geistigen Existenz beziehen: auf die philosophisch-pädagogische Wirksamkeit oder ihre Einzelheiten: Musik, Philologie, Philosophie. Seine neuen Gedanken, seine tiefen Stimmungen hält er zurück — vielmehr sie halten sich

zurück und kommen nur, wo sie ihresgleichen finden: in den Büchern, in den Aufzeichnungen, den Gedichten. Nur zuletzt wieder, und ganz im Anfang, haben auch seine Briefe jenen lyrischen Ton bewegter Stimmungen, der sie dann aber hin und wieder auch zu literarisch färbt und Abschnitte aus Briefen an Rohde oder die Schwester wie Abschnitte aus seinen Werbeschriften klingen läßt.

Er besaß den Überreichtum, der schenken will und muß — aber nicht für den einzelnen; seine Gemeinde, die nämlich, zu der er sprach, ohne daß sie ihn hörte, war so groß, daß die Stimme über den einzelnen hinwegging. Die Jugend zeigt noch lebhaften Anteil an den Schicksalen der Freunde, Rohde, Gersdorff, Krug; in der Baseler Zeit lebt das Interesse an den Schicksalen der Schüler auf, vor allem des begabten, früh verstorbenen Albert Brenner, der ein Bindeglied mehr zwischen Nietzsche und Malvida von Meysenbug werden sollte, und des jungen Baumgartner. Aber später wünscht der, der von seinen eigenen Privatangelegenheiten ungern redet, auch von dem häuslichen Schicksal anderer nicht viel zu wissen; nur daß liebenswürdige Frauen, wie die Gattin des Freundes Seydlitz oder die schöne Französin, die für uns Mme. O. bleibt, eine Sekunde lang seinen Blick auch auf ihre körperliche Existenz heften. Denn sein grausamer Dämon ließ ihm wenig Zeit zum Dienst anderer Interessen.

Damit ist denn auch die andere Bedingung verneint. Nietzsche braucht keine Korrespondenten, weil er das Gefühl eines Mangels, das Bedürfnis einer Ergänzung in der vollkommenen Abrundung seines geistigen Lebens nicht empfindet. Goethe wollte von Zelter, Hebbel von aller Welt „Anekdoten" hören, Stoff für die individualisierende Menschenkenntnis des Dramatikers, Futter für die Psychologie des einzelnen; Nietzsche, der es nur mit den Typen, nur mit ihrer Seelenkunde zu tun hat, braucht nur die Kollektivpsychologie der Bücher — und ihrer Verfasser. Schiller, beständig mit der Idealisierung von Wirklichkeiten ringend, braucht Stoff für seine Anschauung, um sich nicht im allgemeinen zu verlieren, und kann den gesunden Menschenverstand des älteren Körner nicht entbehren.

Schopenhauer muß Abnehmer für seine Hoffnungen und seinen Gott haben, Theodor Storm ein Gegenüber für kritisch-literarische Fragen. Aber Nietzsches allzu streng zentripetales System empfindet Schrecken, wenn „seine Einsamkeit nicht heilig geachtet wird“: „Man nimmt mir die Einsamkeit“, schreibt er nur zu bezeichnend, „ohne mir Gesellschaft zu geben.“ Zuletzt war er geneigt, jede Zuschrift, die sich nicht in der Höhe seiner Probleme hielt, selbst wenn sie von den Nächsten kam, wie eine Verunreinigung zu empfinden. In bezug auf seine Anschauungen duldete er keinen Widerspruch mehr — weniger aus Unfehlbarkeitsgefühl, oder gar weil er Erschütterung gefürchtet hätte, als vielmehr weil diese Erfahrung in der Form des Widerspruchs ihn Mangel an schuldiger Ehrfurcht vor dem Ernst der Probleme befürchten ließ: „Ich habe nicht einmal Gegner gefunden.“ Malvida, die Schwester, Rohde werden wegen Widerspruches in Sachen Wagners, Taines, der décadence schroff abgewiesen. Wie sollte sich da noch eine Korrespondenz aufbauen, da es Adiaphora für ihn nicht mehr gab? Die ganze Welt des Überflüssig-Notwendigen war ihm längst versunken; und sogar das Gespräch über das Wetter hatte durch Nietzsches barometrische Abhängigkeit einen Bezug auf seine Lebensarbeit gewonnen. Der alten Freundin Malvida wird noch gestattet, von Landschaften zu plaudern — wie denn überhaupt hier am ersten der Briefwechsel Gedankentausch wird; aber eben — auch das Klima hat für ihn Lebenswichtigkeit. Aber alle jene kleinen Dinge, an denen sich der Geist ausruht, und aus denen sich die Gemüter so gern Brücken aufbauen, fehlen in dem spartanischen Haushalt dieses Schwelgers im Geist. „Ein Gärtchen, Feigen, kleine Käse, und dazu drei oder vier gute Freunde — das war die Üppigkeit Epikurs.“ Nur etwa noch über große neue Literatur konnten Worte gewechselt werden: über Taine, über Dostojewski — aber auch dazu bedurfte es eines Georg Brandes als Gegenüber. Das Theater existierte nicht — und wie hätte der Verfasser der „Geburt der Tragödie“ sich vor die Bühne, sei es der Kruse und Nissel oder gar der Lindau und Blumenthal setzen sollen? Die bildende Kunst blieb ihm fern;

mochte er einen Augenblick lang in Genua Rubens und van Dyk — übrigens ein recht ungleiches Paar — anstaunen, er floh doch einmal Italien aus Furcht vor den Gemälden und meint Raffael und Michelangelo als Künstler- und Menschentypen, nicht ihre Werke, wenn er von ihnen spricht. Was sollte Jakob Burckhardt ihm schreiben, der ganz in der Anschauung dieser zweiten Welt, dieser „wahren Welt" lebte? — Tagesliteratur? schon dem Studenten saß die Verachtung der „Grenzbotenliteratur" tief im Blute. Politik? sie hatte ihn um 1866 gepackt, war nach 1870 Kulturpolitik geworden und ließ ihn von der Höhe dieser „künftigen großen Politik" Parteien und Probleme der Gegenwart geringschätzen. Es gab erst recht, und dies zumeist auf beiden Seiten, keine Freude an persönlichen Affären irgendwelcher Art; das natürliche Bedürfnis des geistreichen Menschen nach Médisance befriedigte sich, wir sahen es schon, in Epigrammen auf die Menschen im allgemeinen. Es blieben nur Gesprächstoffe, die für die Kunstform der schriftlichen Unterredung zu schwer waren.

Gewiß, philosophische Briefwechsel haben auch Leibniz und Spinoza, Kant und Schopenhauer und viele noch geführt; aber dann nahm die Diskussion eine wissenschaftliche Wendung und ward (bei Spinoza) zur Katechisation, oder sie galt Einzelfragen, wie bei Schopenhauer dem principium individuationis. Die ununterbrochene Richtung auf den Mittelpunkt läßt bei Nietzsche auch solches Gespräch nur auf Augenblicke — zumeist mit Peter Gast — aufkommen; denn eben darin liegt ja seine Größe, daß sofort alles Nebensächliche von der Flamme verzehrt wird.

Es spiegelt sich darin eben die ganze Seltsamkeit dieser rein geistigen Existenz ab. Er braucht die irdische Welt, auf die allein doch sein mehr als napoleonisches Eroberergelüst geht, für sich nur als Grundlage des leiblichen Daseins. Ein Klima mit guten Luft- und Lichtverhältnissen; ein Ort, der gesunde, zweckdienliche Ernährung gestattet; das Selbstverständliche an Wohnung und Kleidung — und die sichtbare Welt ist erledigt, denn das Bedürfnis nach großartig-schöner Landschaft, nach „seiner Natur"

liegt schon in jenen Anforderungen an das Klima. Raum zu großen Spaziergängen, Zeit zu großen Meditationen — mehr ist nicht die Forderung an den Tag. — Aber es gilt eben auch hier jenes weise Wort: „le superflu, chose très-nécessaire" — gilt auch in seiner boshaften Anwendung auf das weibliche Element. Nietzsche hat es, wie andere, oft ausgesprochen, der Philosoph dürfe nicht, könne nicht verheiratet sein; aber eben auch dies war ein Opfer, das er seiner Mission brachte. Er hat einmal einen Heiratsantrag gemacht, öfters mit Heiratsplänen der Freundinnen gespielt, noch zuletzt mit ironischer Nüchternheit „eine gute wirtschaftliche Gattin" vermißt — und mehr noch „eine junge lustige Tochter" — vielleicht die einzige unphilosophische Sehnsucht, die auch in seiner Dichtung produktiv geworden ist: er malte sich in seinen Mädchenliedern die muntere Tochter so gern aus wie „der Herzerfreuer" Gottfried Keller. — Seinem Werk kam diese Klosterstille zugut, die er mit sich führte; aber die unablässige Konzentration steigerte die Ansprüche an Körper und Geist ins Ungemessene. Es fehlte die leise Hilfe in tausend kleinen Nöten; es fehlte die heilsame Störung, die ein tüchtiger Arbeiter auf die Dauer nicht ungestraft entbehrt; es fehlte, was gerade sein von Haus aus weiches Herz am schmerzlichsten vermißte: die Mitfreude am täglichen Fortschreiten und der Kuß für den Schlußpunkt. Die Schwester meint, die Einsamkeit habe ihn beglückt; sicher — so lang er sie mit Arbeit und Sieg erfüllen konnte. Aber in der Not ist auch der Stärkste nicht am mächtigsten allein; und im Jubel des Sieges bedarf er eines Herzens, das ihm die Last der Freude tragen hilft. Genie ist an sich schon Einsamkeit, und menschliche Größe Exil; werden sie von außen her zur Verlassenheit gesteigert, so mag Nietzsche wohl von der „siebenten Einsamkeit" reden.

Und dies ist es denn, was ihn doch wieder zu Briefen zwang, und was seinen letzten Briefen doch wieder Schönheit gibt, lyrisch-tragische Schönheit — eben diese Sehnsucht nach Ersatz für das was dem Menschen fehlte, so gern es der Philosoph entbehrte. Es ist jener herzbewegende Ruf immer wieder von der Armut des Reichsten:

Wo bleibt ihr Freunde? Kommt! 's ist Zeit! 's ist Zeit!
Im Höchsten ward für euch mein Tisch gedeckt: —
Wer wohnt den Sternen
So nahe, wer des Abgrunds grausten Fernen?
Mein Reich — welch Reich hat weiter sich gereckt?
Und meinen Honig — wer hat ihn geschmeckt? . . .

Durchaus ist das der ursprüngliche Grund der Klage. Nietzsche empfindet es tiefschmerzlich, daß die Lehre, die er als Erlösung auffaßt, gerade auch bei denen ohne Widerhall bleibt, an die er als an seine engste und erste Gemeinde gedacht hat. Sie haben ihm freudig zugehört, als er noch der Verkünder eines andern war; nun er seine eigene Botschaft bringt, bleiben sie zurück — unfähig, mit ihm vorzuschreiten. „Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt." — Eine Erfahrung, die sich bei jeder großen seelischen Entwicklung erneut, mußte dies enthusiastische Herz schwerer als manchen Genossen solcher Enttäuschung verletzen. Auch Goethe hat die Entfremdung früherer Bewunderer gegenüber den Werken nach der italienischen Reise nie verwunden, Bismarck die Opposition früherer Bundesgenossen nach seinem Übergang ins „kleindeutsche" Lager nie verziehen; aber der Dichter konnte doch auch ohne die frühere Gemeinde Großes schaffen, der Staatsmann mit neuem Gefolge seine Pläne verwirklichen. Aber der Prophet, der keine Gemeinde findet, vermag sich nicht damit zu trösten, daß im Vaterlande kein Prophet etwas gelte: unter den Aposteln Christi waren seine Brüder, unter Mohammeds ersten Helfern seine Verwandte. Nietzsche will von seinem Glück spenden — „alles Glück will ja beglücken" — und sieht sein Geschenk von denen zurückgewiesen, die ihm die Boten in die Welt, die Brücke zu den Unbekannten werden sollten. Wenn die Vorkoster den Trank wie Gift ausspeien, wie soll er dem Volk munden?

Und so wandelt sich mählich der Inhalt wie der Ton der Klage. Nicht mehr das beklagt er, daß die Freunde sich nicht beschenken, beglücken, erhöhen lassen wollen — sondern daß sie dem Freundschaftsdienst sich versagen, ihn bei seinem Werk zu fördern. Wörtlich gleichlautend klingt in den letzten Jahren immer wieder

der bittere Ruf: alle meine Freunde haben mich verlassen! Er begründet ihr Verhalten, indem er jene alte schöne Formel Wagners sich aneignet: „Ich habe bis jetzt, von Kindesbeinen an, niemanden gefunden, mit dem ich dieselbe Not auf Herzen und Gewissen hätte." Er sieht die Schuld nicht in bösem Willen: „Keiner meiner ‚Freunde' weiß, womit man mir wohl und womit wehe tut." Aber ebendeshalb fühlt er sich so verlassen. „Rede mir nicht von ‚Freunden'! Sie werden allesamt, ohne Ausnahme, von Jahr zu Jahr immer mehr zu einem Gänsefußbegriff. Oder darf ich Seydlitz, Gersdorff und Gast ausnehmen?"

Was er braucht, hat er am deutlichsten in einem Brief an die Schwester (vom 23. März 1887) formuliert: Hilfe und Führung in rein materiellen Dingen und Hebung seiner Stimmung. Seine Not ist noch dadurch gesteigert, daß er als Dichter eine gewisse Breite der Existenz braucht, die er als Philosoph zu entbehren weiß. Wie war das alles Richard Wagner zugefallen! die unvergleichlich sorgende Lebensgefährtin, die weite Gemeinde, zuletzt noch die märchenhafte Gunst des Königs! wie natürlich, daß auch er sich nicht der „Sehnsucht nach dem Wunder" zu verschließen weiß: „Es stirbt die Sehnsucht nicht in mir aus, daß der außerordentliche Glücksfall sich doch einmal ereignet; es ist höchst schauerlich, solchermaßen allein zu sein. Mißversteht mich nicht, das Letzte, was ich wünschte, ist ‚Ruhm' und ‚Zeitungslärm' und ‚Schülerveneration'...." Nein, es ist die Sorge für Verlag und Absatz seiner Schriften, ohne die ihm die Möglichkeit der Wirkung untergraben wird — „weder Rohde noch Overbeck haben die blasseste Vorstellung, worum es sich bei mir handelt, geschweige ein Gefühl der Pflicht gegen mich." Es ist der Schutz vor beleidigender Mißachtung, wie einst Richard Wagner und Erwin Rohde ihn ihm geboten; es ist die Wiederholung der Dienste, die er selbst einst Richard Wagner geleistet, und nur halb im Scherz schlägt er Peter Gast und Carl Fuchs — ganz kurz vor dem Zusammenbruch — ein Buch vor mit dem Titel „Der Fall Nietzsche. Randbemerkungen zweier Musikanten." Wie der alte Goethe, der schließlich doch Eckermann fand, sucht er einen

Schüler als Dolmetsch zu der Welt, hofft auf Heinrich von Stein, denkt an Carl Fuchs, ist beglückt durch Peter Gast; aber das Letzte bleibt aus; was Goethe an Schiller fand, Wagner an Nietzsche: ein Freund, der ihm zugleich ebenbürtig und ergeben wäre. Er berauscht sich an der Idee: „Es gibt nur inter pares vollkommene Freundschaft. Inter pares! ein Wort, das trunken macht: so viel Trost, Hoffnung, Würze, Seligkeit schließt es für den in sich, welcher immer notwendig allein war; für einen, der ‚verschieden‘ ist — der niemandem begegnet ist, welcher gerade ihm gehörte, ob er schon ein guter Sucher war, der auf vielerlei Wegen gesucht hat.“... Und er bekennt die Unentbehrlichkeit der Illusion — „den plötzlichen Wahnsinn jener Stunden, wo der Einsame einen Beliebigen umarmt und als Freund und Zuwurf des Himmels und kostbarstes Geschenk behandelt, um ihn eine Stunde später mit Ekel von sich zu stoßen....“ (An die Schwester 8. Juli 1886.)

Es sind vor allem „die demütigenden Erlebnisse von 1882“, die ihn endgültig einsam gemacht haben. Nie stand sein Herz so wie damals offen; nie war die Enttäuschung schwerer. Die Empfindung, von allen, die er liebte, mißverstanden — und mißleitet worden zu sein, hat ihn nicht wieder verlassen. Sie betraf den Menschen. Für den Denker und Dichter aber wiederholte sich mit jedem Werk vom: „Menschlichen Allzumenschlichen“ an dieselbe Erfahrung: „die rettenden Küsten, sie sehen sie nicht, dein machtvolles Rüsten verstehen sie nicht“, wie man von Bismarck gesagt hat. Er macht „Jenseits von Gut und Böse“ zum Prüfstein — und wer besteht? Freundlicher Dank im besten Fall, ohne Eingehen auf die letzten Fragen; bewaffnete Neutralität, wo nicht offene Feindschaft.

Vielleicht hätte er, was er begehrte, zuletzt deutlicher, unmittelbarer ausgesprochen; aber er hatte es vorher so oft, so verständlich angedeutet! Es ist der Fluch des vornehm Denkenden, daß man ihm die Vornehmheit seiner Haltung noch zum Vorwurf macht, wenn man ihn daran zugrunde gehen ließ....

Aber dürfen wir ihm recht geben? Lebt nicht vielleicht in all dem nur die krankhafte Verbitterung des durch eigene Schuld

Vereinsamten, am Ende gar Rousseaus Verfolgungswahn in passiverer Form?

Wir dürfen uns nicht zu Richtern aufwerfen, zumal wir von der ehrlichen, treuen Liebe der meisten unter denen, die ihm nahestanden, durchaus überzeugt sind. Erwin Rohde ist an dem Bruch mit Nietzsche, wie dieser an der Entzweiung mit Wagner, fast zugrunde gegangen; und von Overbeck hat mir ein Freund und Amtsgenosse der Baseler Zeit gesagt: „Es ist ganz sicher, daß er keinen Menschen geliebt hat wie Nietzsche." Aber was er vor allem begehrte, hat er selbst ja bezeugt, bei diesen beiden nicht gefunden zu haben. Fragt man nach wirklicher Hilfe, so ist für die schwersten Jahre doch vor allem mit dankbarstem Herzen der aufopferndste der Freunde zu nennen: Peter Gast; gerade in den Dingen, in denen Hilfe unentbehrlich war, immer liebevoll dienstbereit, ganz ergeben in treuester Mitarbeit. Für die früheren Perioden und noch einmal für die letzte Zeit sind zuerst die Frauen zu nennen: Mutter und Schwester, Malvida von Meysenbug, auch vorübergehende Erscheinungen, wie Frau Baumgartner; und über der späteren Entfremdung dürfen wir nicht vergessen, was einen Augenblick lang Lou Andreas-Salome, längere Zeit Paul Rée in seinem Leben bedeutete. Daß Max Heinze bis zuletzt sich für ihn bemühte, hat die Schwester gerühmt; ob er zu den Intimen seines einstigen Schülers zählte, bleibt unsicher, denn er hat seine Briefe verbrannt und die seltsame Antwort auf eine nicht ganz philosophische Frage läßt zweifeln; Heinze hatte ihn gefragt: „Warum reden Sie im Zarathustra im biblischen Prophetenton, da Sie doch ein solcher Bibelfeind geworden sind?" und Nietzsche geantwortet: „Das hängt mir von meinem Elternhaus her an und ist auch so eindrucksvoll" — was doch nur die Abweisung einer rechten Antwort sein kann. Und so wäre an der Peripherie noch mancher Name zu nennen. Nietzsche selbst aber empfand es schmerzlich, daß er für Wirksamkeit in seinem Tun, für Bemühung um das Verständnis seines Lebenswerkes, für Hinweise auf seine Bedeutung keinem Freund soviel Dank schuldete wie einem Fremden, einem Ausländer: Georg Brandes.

Nun ist gewiß zu erwägen, daß für diese Hilfe, die er noch schmerzlicher entbehrte als die Fürsorge für das Alltägliche, nicht jeder, ja kaum einer unter den Freunden so wie der Däne berufen und geeignet war. Darf man aus dem Ton der Briefe schließen, so möchte ich meinen, daß von allen Freunden Nietzsche Gersdorff und Seydlitz am meisten geliebt habe, und von Rohde am meisten geliebt worden sei. Aber die beiden Edelleute waren keine Philosophen, und Seydlitz — neben Overbeck wohl der einzige, den Nietzsche noch später zum Duzfreund erwählte — hatte schon 1879 „ein weiteres Zusammengehen mit ihm als Denker abgelehnt". Erwin Rohde teilte mit dem Freunde die Auffassung von der Untrennbarkeit der Philosophie von echter Philologie; aber hätte er sich auch nicht so ganz in gelehrte Arbeiten verstrickt — wie sollte der unbeirrbare Wagnerianer für den Gegner Wagners Propaganda machen? Immerhin — von jenen äußeren Sorgen um den notwendigen Erfolg, das unentbehrliche Ansehen, die dringendste Mitarbeiterschaft hätten sie ihm manches abnehmen können, und so auch Overbeck und andere. Aber wir dürfen es nicht vergessen, wie schwer er ihnen solche Hilfe machte; und weniger noch, was sie ihm dennoch waren, und daß sie doch einen Kranz auserwählter Geister um seine Mittelfigur darstellen, wie so erlesen seit den Tagen des Altertums kein Philosoph sie um sich sah.

Nun ist freilich hier, wo es sich zumeist um noch Lebende handelt, nicht bloß das Urteilen, sondern schon das Charakterisieren erschwert. Wir haben aber hier ja auch nicht über die Menschen zu sprechen, sondern nur über ihre Briefe, und eben auch nur unter dem Gesichtspunkt, was sie für das Thema „Friedrich Nietzsche im Briefwechsel" bedeuten.

Wie wir seine Werke in die Periode vor, mit und nach Wagner einteilten, könnte man auch hier drei Gruppen unterscheiden. Die erste umgibt ihn schon in den Entwicklungsjahren, in Elternhaus und Schule: Mutter und Schwester, die Pfortenser Deussen, Gersdorff, Krug, Mushacke; auch noch Professor Ritschl. Eine zweite Gruppe wächst aus dem Gemeingefühl Bayreuths heraus; hierhin

wäre neben Malvida v. Meysenbug, Carl Fuchs, Hans von Bülow auch Rohde zu rechnen. Die dritte, die es mit dem selbständigen Nietzsche zu tun hat, umfaßt im Kern Peter Gast — und Overbeck, dessen Briefe ja noch nicht veröffentlicht sind; peripherisch Burckhardt, Taine, Gottfried Keller, Frau Baumgartner und, in besonderen Beziehungen zu Nietzsche, Heinrich von Stein und Georg Brandes.

Rein literarisch betrachtet steht der Briefwechsel mit Malvida am höchsten, weil Nietzsche der „Idealistin" gegenüber noch am ehesten jenes Gefühl der Gleichheit hat — und sie auf ihrer Seite; aus ähnlichen Gründen wäre der mit Rohde an die zweite Stelle zu rücken, der aber manche „unkultivierte Partie" enthält. Es trifft sich günstig, daß diesmal auch die Briefe des Gegenredners vorliegen. Durch ihre Wärme heben sich die Briefe an Gersdorff und Seydlitz heraus, durch die Fülle des Inhalts und die Intensität der Aussprache noch die an Peter Gast und Georg Brandes; eine liebenswürdige Sonderstellung haben die an Mme O. Der Briefwechsel mit Mutter und Schwester ist biographisch und psychologisch ungemein wichtig, literarisch weit weniger — „die einzige Frau, gegen die der Deutsche unhöflich ist, ist die eigene," sagt Bismarck, und etwas von der Unhöflichkeit der Formlosigkeit zeigt sich selbst bei diesem Meister der Form und Höflichkeit bei der intimsten Aussprache — bis zuletzt gerade die vorübergehende Entfremdung eine ästhetische Hebung mit sich bringt. . . . An die berühmten Männer in Basel, Zürich und Paris hat Nietzsche andererseits wieder so geschrieben, daß die Form nicht allzuviel individuellen Inhalt übrig ließ.

Der Briefwechsel mit Mutter und Schwester leidet unter der Befrachtung mit tatsächlichen Berichten zumal über Gesundheitszustand, Diät und Klima. Ein Musterknabe, der sich zur eignen Zerknirschung einmal betrinkt (wie alle Musterknaben), faßt in der Fürstenschule große Studienpläne ins Auge und führt sie als Student streng durch. Zu der Schwester tritt er, wie Goethe zu Cornelien und wie überhaupt ältere Brüder zu ihren Schwestern, in ein ziemlich einseitiges Verhältnis der coeducation: „wir sind

einander ziemlich strenge Richter", heißt es, doch ist das Richten mehr auf einer Seite. Ziemlich früh kommt es zu religiösen Auseinandersetzungen, erst mit dem „Lama", später auch mit der Mutter. — Dieser Atmosphäre, die später als „Naumburger Muckerluft" gescholten wird, entreißt ihn die plötzliche Berufung — „aber wie kann man auch mit vierundzwanzig Jahren eine Professur annehmen". Er renommiert vor den Seinigen ein wenig mit dem „Kollegen Burckhardt" oder einem Besuch „beim Freund Wagner"; scherzt und lacht gern als ferner Gast an Festtagen und spricht über ernstere Themata fast nur unter dem Eindruck des Krieges. Ein Konflikt mit der Mutter, durch seine Dienstbereitschaft für Wagner hervorgerufen, bringt ihn noch näher an die Schwester; aber schon fühlt er sich zugehörig zu den „Einsamen und Freien im Geist". Nicht ohne leise Skepsis betrachtet er bei aller Liebe das Verhältnis zur Schwester. „Ach, meine gute liebe Schwester, Du meinst, es handele sich um ein Buch? Hältst auch Du mich immer noch für einen Schriftsteller! Meine Stunde ist da. — Ich möchte Dir so viel ersparen, Du kannst ja meine Bürde nicht tragen (es ist schon Verhängnis genug, so nah mit mir verwandt zu sein)" (19. Juni 1881). „Lies das Buch also, wenn ich bitten darf, unter einem Gesichtspunkt, den ich allen andern Lesern gerade widerraten würde, aus einem ganz persönlichen Sehwinkel (Schwestern haben zuletzt auch Privilegien). Such alles heraus, was Dir verrät, was im Grunde Dein Bruder am meisten braucht, am meisten nötig hat, was er will und was er nicht will" (Mitte Juli 1881). — Doch ist sie die erste, der gegenüber er es ausspricht, daß bei ihm jetzt „die Spitze alles moralischen Denkens und Arbeitens in Europa" sei (29. November 1881). Sonst besonders die häufige, immer wieder enttäuschte Entdeckerfreude über den „einzigen Ort", der ihm bekommt, die beste Diät. — Dann, nach jener Krisis von 1882, langsame Entfernung. Er ist erstaunt, wie wenig die Schwester aus der „Morgenröte" und der „Fröhlichen Wissenschaft" gelernt habe — „in Deinen letzten Briefen war mancherlei über ‚egoistisch' und ‚unegoistisch', was nicht mehr

von meiner Schwester geschrieben sein sollte" (November 1883). — Die heimliche Verlobung mit Bernhard Förster verstärkt in ihm den Eindruck der Entfremdung, ja der angeborenen Fremdheit, auch mit der Mutter: „Es gehört zu den Rätseln, über die ich einige Male nachgedacht habe, wie es möglich ist, daß wir blutsverwandt sind" (Anfang März 1885). — Auf heftige Auseinandersetzungen folgt dann wieder herzliche Annäherung: sie, die Schwester, und Wagner habe er am meisten geliebt — deshalb könne er den Groll nicht überwinden, „daß Ihr mich verlassen habt" (26. Dezember 1887). Er freut sich, wie sie sich in seine Philosophie einzuleben sucht: „Du sagst das Beste, was mir bisher über meine ‚neuen Ideen' gesagt worden ist und Du schreibst es in Deiner eigenen Weise, als etwas von Dir Erlebtes. . . . Wie stark fühle ich bei allem, was Du sagst und tust, daß wir derselben Rasse angehören: Du verstehst mehr von mir als die andern, weil Du dieselbe Herkunft im Leibe hast" (31. März 1888). Gewiß waren sie sich kongenial in der Tapferkeit, der Schaffensfreude, der ausdauernden Treue — „und wir haben uns doch lieb — sehr lieb, wenn wir auch einander wehe getan haben" (3. Mai 1888). Dieses Verwandtschaftsgefühl beherrscht ihre letzten Beziehungen — „Du bist der einzige Mensch, dem ich unbedingt, gleichsam instinktiv, Glauben schenke, wenn auch die Dinge erst den Anschein gegen sich haben" (Ende Oktober 1888). Und doch soll ein schwerer Bruch das tragische Ende sein: „Ich habe Deinen Brief empfangen und nachdem ich ihn mehrere Male gelesen habe, sehe ich mich in die ernste Notwendigkeit versetzt, von Dir Abschied zu nehmen. Jetzt, wo sich mein Schicksal entschieden hat, empfinde ich jedes Deiner Worte an mich mit verzehnfachter Schärfe: Du hast nicht den entferntesten Begriff davon, nächstverwandt mit dem Menschen und Schicksal zu sein, in dem sich die Frage von Jahrtausenden entschieden hat" (Dezember 1888). — So erfüllte es sich mit dem „Fall Wagner" noch einmal, was Nietzsche geklagt hatte: daß der „alte Zauberer" ihm auch noch die Menschen fortnehme, auf die er am sichersten gerechnet hatte.

Freilich — es war am Vorabend des Zusammenbruchs; und nur zu bald sollte das Schicksal eine grausame Versöhnung bringen: in der treuen Pflege von Mutter und Schwester fand der Gebrochene den letzten Hafen.

Das große Verdienst, diese Dokumente auch da mitgeteilt zu haben, wo sie Anklagen gegen sie erheben, hat Frau Dr. Förster ein wenig durch ihre Zwischenreden und Anmerkungen geschmälert. Sie benutzt ihre günstige Position, um gegen Dr. Rée und Lou Salome unbeweisbare Beschuldigungen zu erheben; sogar wenn jenem eine Schreibmaschine auf dem Transport beschädigt wird, muß er sich zweimal wegen Nachlässigkeit abstrafen lassen. Hat Overbeck sich „sehr rührend benommen und warmes Mitempfinden gezeigt" (Oktober 1884), so ist er „etwas schuldbewußt"; und sogar der Bruder selbst muß sich (28. November 1884) die höchst merkwürdige Zurechtweisung gefallen lassen: „Er nennt sich ‚krank', wenn er keine Lust zum Arbeiten hat und sich langweilt".... Nietzsche hat doch wohl besser gewußt, wann er krank war; daß er Hilfe und Pflege der Schwester vermißte, wird ihm nun in weichliche Hypochondrie umgedeutet!

Aber wenn vielleicht bei Lebzeiten die Schwester eins oder das andere im besten Wollen gegen den Bruder verfehlt hat, was sie andern noch heut nicht verzeihen kann — wer wird nicht jede Anklage und Klage verstummen lassen, wenn er der unvergleichlichen Leistung gedenkt, die sie seitdem getan? Alles, was nach Nietzsches Klage die Freunde versäumt hatten, hat sie nachgeholt, und so gewiß seine Werke sich ihre Bahn brechen mußten — daß es so rasch und mit solcher Möglichkeit intensiver Kenntnis geschah, dankt die Welt und Deutschland insbesondere der Schwester Nietzsches.

Auch die Briefe an Ritschl führen von begeistertem Zusammenklang zum Auseinandergehen. Sie sind mit ihrem etwas unbehilflichen Scherz bezeichnend für jene Periode, in der ein junges Genie mit seinen übergroßen Gaben noch fast so ungeschickt hantiert wie ein Backfisch mit den zu langen Armen und Beinen; und Ritschl konnte dem „Don Quijote aus Basel" nicht wohl einen besseren

Dienst erweisen, als indem er ihn von der verfrühten Ausgabe eines „Leipziger Allerlei“ von allerlei literarhistorischen und kritischen Bestandteilen (1869) zurückhielt. Zur „Geburt der Tragödie“ nimmt der berühmte Philolog würdig Stellung und steht gegen Wilamowitz auf der Seite seines Schülers, der ja betonte, gerade als Philolog müsse er sich wehren; aber im Grunde besaßen Lehrer und Schüler doch kaum noch gemeinsamen Boden unter den Füßen.

Die Briefe an Gersdorff sind die einfachsten: ungezwungene Berichte über innere und äußere Dinge; die einzigen auch, in denen in der starken Betonung des Deutschtums eine Art Anpassung an den Adressaten sich kundzugeben scheint. Nietzsche geht mehr als sonst aus sich heraus, charakterisiert den jungen Rohde, gesteht seine Bewegung über Strauß' Tod (wie Lessing die seine über den von Klotz), spricht von „unserer Nietzschischen Art“ der Freude am Für-sich-sein (26. September 1875). Er beichtet ihm seine Stimmungen: „Könntest Du wissen, wie verzagt und melancholisch ich im Grunde von mir selbst, als produzierendem Wesen, denke. Ich suche weiter nichts als etwas Freiheit, etwas wirkliche Luft des Lebens und wehre mich, empöre mich gegen das viele, unsäglich viele Unfreie, was mir anhaftet“ (1. April 1874). Und keinem Freunde hat er ein schöneres Zugeständnis gemacht als diesem: „Du hast die herrliche Fähigkeit zur Mitfreude; ich meine, sie ist selbst seltener und edler als die des Mitleidens“ (13. Dezember 1875). Hat er doch in den „Vermischten Meinungen und Sprüchen“ die Fähigkeit der Mitfreude als das höchste Privileg der höchsten Wesen gerühmt!

Steifer sind die Briefe an Deussen. Der berühmte Erforscher indischer Philosophie, den Nietzsche vom Theologen zum Philosophen gemacht und zu Schopenhauer bekehrt hatte, ist ihm immer lieb geblieben, und er war stolz auf die Leistungen dieses Freundes; aber gerade an ihm erneute sich jene Tragödie des Auseinanderwachsens. Deussens „Elemente der Metaphysik“ sind ihm (Anfang August 1877) „eine glückliche Ansammlung alles dessen, was ich

nicht mehr für wahr halte. Das ist traurig." Doch hatte er noch die Freude, Deussen für eine Hilfe in letzter Stunde (14. September 1888) danken zu können.

Eine ergreifende Tragödie aber bildet der Briefwechsel mit Rohde, über den Ernest Seillière ein eigenes Buch geschrieben hat. „Ein sehr gescheiter, aber trotziger und eigensinniger Kopf", das sind (September 1886, an Gersdorff) Nietzsches erste Worte über den Freund. Rohde war von Natur und durch unglückliche Erziehung ein Einsamer, als Nietzsche sich noch fröhlich unter liebenden Verwandten und bewundernden Freunden bewegte; der feurigere, lebhaftere Kamerad nahm sich des stilleren an und erntete dessen leidenschaftliche Dankbarkeit. Wenn er sich aber Nietzsches Interessenverbindung: Philosophie, Philologie und Musik, mit lebenslänglicher Treue zugesellte, so geschah das natürlich aus innerer Verwandtschaft. Rohde wurde ein großer „Sachphilolog" und hat das Bedeutendste gerade auf Gebieten geleistet, denen Nietzsches Forschereifer fern blieb: auf dem der griechischen Mythologie und der spätgriechischen erzählenden Prosa; beidemal aber unter großen vergleichenden Gesichtspunkten. Aber bei allen wissenschaftlichen Erfolgen blieb ihm eine gewisse vergrämte Unzufriedenheit, die freilich auch durch Mißbehagen unter Kollegen von geringem Verständnis für seine Eigenart genährt und gesteigert wurde. Seine glücklichste Zeit war die Herzensgemeinschaft mit Nietzsche gewesen.

Rohde ist der geistig bedeutendste unter Nietzsches Freunden und seine Briefe in der ersten Zeit sind oft interessanter als die Nietzsches, weil er sich freier gibt. Gern charakterisiert er sich, immer in ungünstigem Vergleich mit dem bewunderten Freund: ihm fehle eigentliche Produktivität; er habe sein Leben an bloße Gelehrsamkeit vertan: „Du bist nun durch solche Fernen gewandert, und der Kamerad sitzt noch immer auf dem Stein, auf dem er einst saß, als Du ihn in Leipzig, als Auch-Ritschlianer, kennen lerntest!" (22. Dezember 1879). Bleibt Nietzsche ihm eine Antwort schuldig, so fürchtet er gleich eine Entfremdung. Ängstlich ist er besorgt, daß Nietzsche sich nicht überanstrengt. Und Nietzsche, der

ihn gern „mein lieber Freund“, „lieber alter Freund Rohde“ anredet, hält ihn auch als geistige Potenz sehr hoch: er meint, Rohde denke schärfer und schneller als er (8. Dezember 1875); er hat den großen tapfern Dienst im Kampf um die „Geburt der Tragödie“ nicht vergessen. Aber wenn er auch Nietzsche zustimmen kann, dem „Wissenschaft, Kunst und Philosophie“ zusammenwachsen (Ende Januar 1870) — als seine „Heimat“ empfindet Rohde doch nur Bayreuth. Richard Wagner ist ihm „der einzige Genius, den die Welt jetzt trägt“.

Nietzsche ahnt, daß für ihn die Periode des Anstoßes beginnt, „nachdem ich eine Zeitlang leidliches Wohlgefallen erregt habe“ (30. April 1870) — er ahnt nicht, daß der Anstoß auch von den Nächsten gefühlt wurde. Ganz glücklich erzählt er von dem Wachstum seiner inneren Welt: „Welche Empfindung, seine eigene Welt, einen hübschen Ball, vor sich rund und voll werden zu sehen! Bald sehe ich ein Stück von Metaphysik, bald eine neue Ästhetik wachsen. . . .“ (29. März 1871.) Er steuert auf eine „Gesamtauffassung des klassischen Altertums“ zu, er sieht in Rohde, mit Burckhardt vereint, das Ideal des rechten Lesers (Februar 1872). Und Rohde ist „unersättlich nach Briefen von Dir“ (1. November 1872).

Aber „Menschliches Allzumenschliches“ befremdet den Freund. Nietzsche ist schwer enttäuscht: „Vieles wäre zu sagen, noch mehr Unsägliches dabei zu denken: im Scherz sei nur der Vergleich gewagt, daß ich einem Manne gleiche, der eine große Mahlzeit veranstaltet und dem angesichts aller guten Speisen die Gäste davonlaufen“ (Juni 1878). Auf „Jenseits von Gut und Böse“ bleibt die Antwort so lange aus, daß Nietzsche (21. Oktober 1881) bittet: „Schreibe mir jetzt nicht! Es verändert sich damit gar nichts zwischen uns; aber unerträglich ist mir die Empfindung, anscheinend durch die Zusendung eines Buches auf einen Freund eine Art Zwang ausgeübt zu haben“. „Mihi ipsi scripsi — dabei bleibt es“, heißt es im nächsten Jahr (15. Juli 1882) aus dem verhängnisvollen Tautenburg: „‚Die fröhliche Wissenschaft‘ wird viele vor

mir zurückschrecken, auch Dich vielleicht, lieber alter Freund Rohde!" Wohl schreibt Rohde über den „Zarathustra" noch einmal, wie einst über die „Historie", mit dem ganzen Anteil des Freundes, dem Verständnis des Stilkritikers, der Freude des Kunstenthusiasten; aber dieser Brief selbst ruft in Nietzsche nur den Eindruck hervor: „Wie ist es nur möglich, daß wir so wenig noch gemein haben und wie in verschiedenen Welten leben! Und einstmals — —" „Und so, Freund, geht es mir mit allen Menschen, die mir lieb sind: alles ist vorbei, Vergangenheit, Schonung; man sieht sich noch, man redet, um nicht zu schweigen —, man schreibt sich Briefe noch, um nicht zu schweigen. Die Wahrheit aber spricht der Blick aus: und der sagt mir (ich höre es gut genug): ‚Freund Nietzsche, Du bist nun ganz allein!'" (22. Februar 1884.)

„Sie waren längst gestorben und wußten es selber kaum," wie es in Heines melancholischem Lied heißt. Von allen fühlt Nietzsche sich mißverstanden — „alter lieber Freund, es scheint mir, Du verstehst Dich besser auf das Leben . . ." (23. Februar 1886). Das heißt: Freund Rohde ist den Idealen untreu geworden, die sich im Leben nicht erfüllen lassen. Und er fühlt sich doppelt gedemütigt, weil er sich zu Klagen hinreißen ließ: „Klagen erniedrigt uns, selbst bei den besten Freunden."

Der jähe Bruch, den ein (jetzt verbrannter) Brief Rohdes über Taine herbeizuführen schien, wäre auch ohne diesen nicht unterblieben. Man fühlt eine Ungeduld in Nietzsches letzten Briefen: er will diese letzte Enttäuschung loswerden; er will den Schein der Freundschaft zerstören. Fast befriedigt schreibt er an die Schwester und an Peter Gast, daß er sich mit Rohde verzürnt habe. Aber in welchem Ton dies Aufsagen erfolgte, bleibt doch fast unbegreiflich. „Ich glaube, wenn ich nur diese eine Äußerung von Dir wüßte, ich würde Dich auf Grund des damit ausgedrückten Mangels an Instinkt und Takt verachten" (21. Mai 1887). Georg Brandes wurde sein Spott über denselben Taine nicht übelgenommen. . . . Nein, es war der Selbstmord einer Freundschaft, die Nietzsche schon längst als einen Hohn empfand.

Und doch war es der schwerste Verlust, der ihm noch möglich war.

Auch Malvida von Meysenbug hat er zuletzt die Freundschaft gekündigt, fast mit derselben Begründung: daß er über gewisse Dinge keinen Widerspruch zulasse, fast genau ein Jahr nach jenem Bruch mit Rohde (18. Oktober 1888). Aber er nahm die heftigen Worte noch einmal zurück, nicht bloß, weil er ihr unrecht getan hatte (wie Rohden auch): die reine Güte der Idealistin war selbst für den Zorn des rasenden Aias unverwundbar.

Es ist mancherlei über das Thema „Nietzsche und die Frauen“ gesagt und geschrieben worden. Nietzsche ist auch hier nicht von der bloßen Theorie beherrscht. Wenigen Männern sind solche Frauengestalten begegnet: Cosima Wagner, die er stets bewundert hat, Richard Wagners providentielle Lebensgefährtin; Malvida von Meysenbug, die den Idealismus wie wenige durch praktische Tüchtigkeit selbst in den Augen des „Antiidealisten“ adelte; die große Begabung der Lou Salomé; die tapfere Energie der Schwester. Auf der andern Seite eine ganze Galerie sonderbarster Erscheinungen — an ihrer Spitze die ebenso verdienstvolle wie geschmacklose Verfasserin des Buches „Philosoph und Edelmensch“, die mit diesem zweiten Prädikat Nietzsche auszeichnen will, in dem erheiterndsten Schriftchen der Nietzscheliteratur aber beständig in Gefahr gerät, mit dem „Philosophen“ Friedrich Nietzsche und mit dem „Edelmenschen“ Meta von Salis-Marschlins zu meinen. Über diese angenehme Sicherheit des Verständnisses scherzt Nietzsche einmal: „Es ist eine Verwechslung, wenn Fräulein von Salis glauben sollte, ‚Jenseits von Gut und Böse‘ zu verstehen.“ (An die Schwester, 15. Januar 1887.) Aber sie hat es natürlich geglaubt. . . .

Nietzsche war „Antifeminist“ nur in dem Sinne einer strengen Scheidung der Gattungen — also wie man etwa Lessing einen Gegner der Malerei oder der Dichtung nennen könnte; wobei in beiden Fällen eine gewisse Ungerechtigkeit nicht geleugnet werden soll, weil Lessing zu wenig unter Bildern und Nietzsche nicht genug unter Frauen verkehrte. Seine Urteile über Schriftstellerinnen

wie Mme. de Stael — die erste, die den Begriff des „europäischen Geistes" fand! —, George Sand, George Eliot sind so ungerecht, daß P. H. Möbius sie übernehmen konnte. Im ganzen aber hat Nietzsche ein lebhaftes Mißtrauen gegen „emanzipierte Weiber" und ein lebhaftes Mißfallen an ihnen, das nur durch Ironie gemildert wird; wogegen er die Frau als Gattin und vor allem als Mutter verehrt und in das „junge Mädchen" in seinen Dichterjahren sich geradezu verliebt wie Platon in die Epheben — freilich in abstracto; denn verliebt hat er sich nur in junge Frauen und immer ganz platonisch. — Als eine mütterliche Natur im edelsten Sinne trat nun Malvida vor seine Augen, an der sich daß Wort Marie von Ebners bewährte: „die Kinderlose hat die meisten Kinder"; wenn sie selbst auch nur für das geliebte Pflegekind Olga Herzen das volle Mutterherz öffnete. Aber ihre unerschöpfliche Güte hatte an viele zu spenden. „Eines der höchsten Motive," schreibt Nietzsche (14. April 1876) an sie, „welches ich durch Sie erst geahnt habe, ist das der Mutterliebe ohne das physische Band von Mutter und Kind; es ist eine der herrlichsten Offenbarungen der caritas. Schenken Sie mir etwas von dieser Liebe, meine hochverehrte Freundin, und sehen Sie in mir einen, der als Sohn einer solchen Mutter bedarf, ach so sehr bedarf!"

Darin lag kein Vorwurf gegen die eigene Mutter, die er so geliebt hat, wie ihre heiter bürgerliche Tüchtigkeit und müttterliche Anmut es verdiente. Aber er dachte an eine Frau, die mit mütterlicher Sorgfalt das volle Verständnis seines Geistes und die ganze Würdigung seines Strebens vereinigte, wie er das daheim nicht fand. Er durfte es bei der „Idealistin" erhoffen. Denn vielleicht hat er als Charakter sich keinem Menschen mehr als ihr verwandt gefühlt. Nirgends begegnet so oft der zusammenfassende Ausdruck: „wir beide". „Unsereins, ich meine Sie und mich, leidet nie rein körperlich, sondern alles ist mit geistigen Krisen tief durchwachsen" (11. August 1875). „Zu wem dürfte ich dies alles sagen, wenn nicht zu Ihnen? Ich glaube — aber es ist unbescheiden, es zu sagen? —, daß unser Charakter viel Ähnlichkeiten hat. Z. B.:

wir sind beide mutig und weder Not noch Geringschätzung kann uns von der Bahn, die wir als die rechte erkennen, abdrängen. Auch haben wir beide in uns und vor uns so manches erlebt, dessen Leuchten wenige der Gegenwärtigen gesehen haben — wir hoffen für die Menschheit und bringen uns selber als bescheidendes Opfer, nicht wahr?" (14. Januar 1880.) „Denn zuletzt sind wir beide zum Jasagen geschaffen, nicht wahr?" (Mai 1881.) „Es ist ein Jammer, wenn wir beide, zwei Menschen, welche sich lieb haben, nicht zusammenleben" (1. September 1884) — er hatte es ja 1876 in jener „Idealkolonie" in Sorrent mit Malvida, Dr. Rée und Albert Brenner erlebt; einer Zeit, der Fr. Elisabeth Förster wohl nicht gerecht geworden ist, weil sie (wie Rohde auch) ein begreifliches, ja liebenswürdiges Gefühl freundschaftlicher Eifersucht mehr die Schattenseiten dieses Zusammenlebens im weltlichen Kloster herausfühlen ließ als die glücklichen Momente einer freien Muße inter pares.

Diese innere Verwandtschaft lag nun aber nicht etwa nur in dem „Idealismus"; denn so sehr Nietzsche selbst Idealist durch und durch war, hegte er gegen diese moralische Konfession doch fast fanatisches Mißtrauen, gerade seit den Tagen von Bayreuth. Es war vielmehr in der Anerkennung von Malvidas enormer Tüchtigkeit und Schaffenslust begründet; und eben deshalb ist Malvida die einzige, der er seine praktischen Ideale früh und klar verkündet. „Alles wartet jetzt auf den handelnden Menschen, der jahrtausendalte Gewohnheiten von sich und anderen abstreift und es besser vormacht zum Nachmachen" (6. April 1873). „Ich will die Menschheit zu Entschlüssen drängen, welche über die ganze menschliche Zukunft entscheiden," heißt es elf Jahr später (Mai 1884), woran sich ein sonst verborgenes Geständnis kühnster Anforderungen und Erwartungen schließt: „Unter einem ‚Jünger' würde ich einen Menschen verstehen, der mir ein unbedingtes Gelübde machte, — und dazu bedürfte es einer langen Probezeit und schwerer Proben."... Ach! er sollte bald auch ihr klagen: „Es ist wirklich sehr leer um mich geworden. Wörtlich gesagt,

es gibt niemanden, der einen Begriff von meiner Lage hätte. Das Schlimmste an ihr ist ohne Zweifel, seit zehn Jahren nicht ein Wort mehr gehört zu haben, das mich erreichte.“ . . . (Ende Juli 1888.)

Die Lösung von Wagner hatte ihn doch auch von Malvida entfernt, gerade wie auch sein Widerspruch zu der Moral des Mitleids, an der sie festhielt. In den siebziger Jahren war sie ihm wirklich eine zweite Mutter: „Ich denke mit herzlicher Liebe an Sie, alle Stunden mehrere Male; es ist mir ein gutes Stück mütterlichen Wesens geschenkt worden, ich werde es nie vergessen.“ (13. Mai 1877.) Sie besaß auch jene weiche Milde des Schenkens, die sich an seine mönchische Strenge sonst kaum heranwagte und für die er mit rührender Freude dankt: „Was für rührende Überraschungen haben sie mir bereitet! Noch niemand hat mir je Blumen geschenkt. . . .“ (4. April 1874.) Und doch hat gerade auch sie wohl als die Erste die Schwere seines Schicksals begriffen, vorahnend begriffen: „Ja, armer Freund, Sie sind nun auch rettungslos dem Geschick derer verfallen, die heimatlose, ausgeschlossene Fremdlinge sind in der großen gebildeten Menge, und die da allein zu Hause sind, wo auf einsamer Bergeshöhe oder in Sternennächten die großen Geisterstimmen durch die Einsamkeit tönen: Sie haben's ‚auch gewagt‘, und nun sind Sie dem Schicksal verfallen.“ (13. Mai 1873.) Sie schildert ihm verführerisch und anschaulich die Pracht Italiens; denn sie glaubt und vertraut dem, was die beiden noch in der Zeit der schärfsten Gegensätze verband: „Ich glaube mehr an den Künstler in Ihnen, als an den Schwarzen und den Eisberg.“ (Anfang 1887.) Diesen versöhnenden Humor, den die Schwester ihr nicht hätte absprechen sollen, beweist sie auch sonst mit Scherzen über die Photographie des „Seeräubers“ (7. Januar 1873) oder über die „furchtbaren Exemplare der aus dem Gorilla entwickelten Spezies“, die sie in Seelisberg trifft (28. Juni 1877); lieber freilich ist sie ernsthaft und beschäftigt seinen Geist auch mit Themen zur Disputation: über Sprachenlernen, über Philosophen als Erzieher, über den Charakter des

Eduard in den „Wahlverwandtschaften“ — das einzige Mal, daß Nietzsche sich zu einer literarhistorischen Interpretation bringen läßt. Sie freut sich seiner Verse, sie berät sich mit ihm über die Gesundheit des jungen Brenner; und in ihrer gütigen Atmosphäre fühlt er in sich selbst den Mut zum Mitleid: „Ich wünschte, ich könnte anderen Menschen täglich etwas Gutes erweisen. Diesen Herbst nahm ich mir vor, jeden Morgen damit zu beginnen, daß ich mich fragte: Gibt es keinen, dem du heute etwas zugute tun könntest? Mitunter glückt es, etwas zu finden. Mit meinen Schriften mache ich zu vielen Menschen Verdruß, als daß ich nicht versuchen müßte, es irgend wodurch wieder gutzumachen.“ (24. März 1875.) Man fühlt schon aus der stilistischen Unbehilflichkeit die Verlegenheit dieses Geständnisses; wem außer Malvida hätte Nietzsche es überhaupt machen können?

Und doch zuletzt, da sie unerschrocken wie immer Wagner gegen ihn verteidigt, der leidenschaftlichste, ungerechteste Zornbrief: „Dieser tiefe Mangel an Instinkt, an Feinheit in der Unterscheidung von ‚wahr‘ und ‚falsch‘, den ich den modernen Menschen vorwerfe, Sie sind ja selber ein extremer Fall davon, Sie, die Sie sich Ihr Leben lang fast über jedermann getäuscht haben, sogar über Wagner, um wie viel mehr aber im etwas schwierigeren Fall, über mich! . . .“ (Oktober 1888.) Es ist Askese in diesem Verlangen, zu verwunden, an der empfindlichsten Stelle weh zu tun, und ohne jede Prüfung der eigenen Vorwürfe — hatte Malvida sich wirklich fast über jedermann getäuscht? über Mazzini, über Alexander Herzen, über Friedrich Nietzsche? Nein; sie glaubte nur an das Heroische, wo er es jetzt verwarf; und als er starb, sandte sie dem geliebten Freunde Lorbeerzweige aus Sorrent auf sein Grab.

Ein wenig von mütterlich-freundschaftlicher Fürsorge fand er auch bei Frau Marie Baumgartner, der er schrieb: „Sie müssen nicht glauben, daß ich je in meinem Leben durch Liebe verwöhnt worden sei, und ich glaube, Sie haben mir's auch angemerkt. Etwas Resigniertes trage ich von der frühesten Kindheit in dieser Beziehung mit mir herum“ (2. August 1875). „Ich bedarf

der Freude und der Feste, es ist schwer zu leben" (29. März 1879). Ähnlich wie bei Gersdorff begrüßt er sie (6. April 1879) als „mitfreuende Freundin". Er berichtet ihr über die innere Not in Basel: „‚Ich lechze nach mir', das war eigentlich das fortwährende Thema meiner letzten zehn Jahre" (30. August 1877) und gibt ihr unter den Ersten Nachricht von der schweren Krisis (7. Mai 1879) in ergreifender Kürze: „Ich habe schwer gelitten, alles ist zum Äußersten gekommen, die Professur ist niedergelegt"; und noch sein letzter Brief an sie (28. Mai 1883) ist der Brief an einen verstehenden Freund.

Mit Hans von Bülow mißglückte die Annäherung, die Nietzsche gewünscht hatte und die durch seine Freude an den Bayreuther Schriften ermöglicht schien. Die schroffe Kritik über seine Komposition (24. Juli 1872) hat Nietzsche überwunden. Aber sie hatten innerlich zu wenig gemein; Bülows verbitterte Art stand dem Wahlspruch Rohdes — und Nietzsches zu fern: in positivo salus. — Jakob Burckhardt und Gottfried Keller andererseits waren in ihrer eigenen positiven Produktivität — denn es gibt auch eine negative — zu fest geworden, um für den jungen Stürmer wirkliche Lebensgenossen zu werden. Nachdem Kellers Ärger über das „knäbische Pamphlet" gegen Strauß längst verraucht war, kam es zu Huldigungsbriefen und einem erfreulichen Besuch Nietzsches; dabei blieb es. Aber das war immerhin keine Enttäuschung. Dagegen hat man das Gefühl, als habe Nietzsche Burckhardt gegenüber sich aus einer gewollten Selbsttäuschung nicht lösen wollen: den Mann, der auf seine Entdeckung des „Dionysischen" lebhaft eingegangen war und der mit ihm in den Baseler Kreuzgängen die Sorgen um die Zukunft der Kultur ausgetauscht hatte, postulierte er als seinen Leser, nannte er immer wieder als seinen Leser, obwohl die Briefe des großen historischen Genießers und genießenden Historikers über die „Historie", über die „Morgenröte", den „Zarathustra", „Jenseits von Gut und Böse" wahre Musterstücke höflich-ironischen Ausweichens vor dem gefährlichen „Gratwandler" (20. Juli 1881) sind; nur bei der „Fröhlichen

Wissenschaft" kommt Burckhardt in seiner Freude über Stil und Klang (13. September 1882) Nietzsche näher. — Und wir führten es schon aus, wie wir über sein Verhältnis zu Taine nicht anders zu urteilen vermögen: wie die von Ironie („ces boutades" 14. Dezember 1888) nicht freien Höflichkeiten des Franzosen den Deutschen nicht berechtigt hätten, diesen zu seinen Nächsten, zu seinen „Lesern" par excellence zu rechnen, wenn er nicht eben durchaus die Sehnsucht nach einem solchen Genossen hätte realisieren müssen. Der Freund Taine, von dem Nietzsche in den letzten Jahren träumt, ist nicht wirklicher als die Jünger des Zarathustra.

Mit dem lieben Freund Reinhard von Seydlitz findet er den leichtesten Ton; er erzählt ihm von Malvida, interessiert sich für Seydlitz' Schriftstellerei und Kunstliebhaberei, läßt Frau von Seydlitz an seinem Geplauder teilnehmen; aber die ernsten und erschütternden Klagen über seine Vereinsamung (12. Februar 1888) wiederholen sich auch hier zuletzt, wie denn in den letzten Jahren gewisse Klagen und Anklagen gleichlautend an alle Freunde ergehen, und ebenso der vorwurfsvoll-tröstliche Bericht über Brandes' Vorlesungen.

Von anderer Art ist die Korrespondenz mit Carl Fuchs, Heinrich von Stein, Peter Gast: in jenen wollte Nietzsche sich den „Jünger" erziehen, den er in dem Dritten wirklich gewann. An den Musiker Carl Fuchs schrieb er wirkliche Erziehungsbriefe. Immer wieder warnt er vor Ungeduld und „feuriger Pressiertheit" und führt sich selbst als Beispiel an: „Sie können mir glauben, daß es ganz meiner innersten Gesinnung entspricht, eine Sache jahrelang zu hegen und mir nicht anmerken zu lassen, dann aber, wenn sie mir in den Griff kommt, sie hinzunehmen; ich war ‚bereit'" (Anfang August 1875). Vor allem aber freut es ihn, daß er hier unmittelbare Wirkung sieht: „Sie sind einer der Allerersten, lieber und werter Herr Doktor, welche mein Buch praktisch nehmen: darüber freue ich mich sehr, denn es beweist mir, daß die Wohltat, welche ich mir selber damit erwies — auch noch übertragbar ist" (Juni 1878). Systematisch sucht er ihn zu seinem Interpreten

zu erziehen, wie später die Schwester zu seiner Biographin; er kritisiert seinen Stil, er bittet ihn um Zusendungen von Besprechungen, er fordert ihn direkt (14. Dezember 1887) zu einem Essay auf: „Wenn Sie je daran kommen sollten, über mich etwas zu schreiben, so haben Sie die Klugheit, die leider noch niemand gehabt hat, mich zu charakterisieren, zu ‚beschreiben‘, — nicht aber ‚abzuwerten‘“ (29. Juli 1888). Er nimmt sogar Fuchs' Versuch einer selbständigen „Vermittlung“ mit der Gegenpartei zwar ironisch, aber nicht zornig auf (10. August 1888); er läßt sich auf Einzelverteidigungen seiner Schriften ein. . . . Es ist jedoch zu der Jüngerschaft, die er erhoffte, nicht gekommen.

Ebensowenig gelang das ja bei Heinrich von Stein. Um niemanden hat Nietzsche stürmischer geworben als um ihn — „Sie, mein lieber Herr Doktor, der Sie zu meinen großen ‚Hoffnungen‘ gehören“, schreibt er ihm (22. Mai 1886). Ihm schickt er (Ende November 1884) „Einsiedlers Sehnsucht“ zu, den ergreifendsten Ruf um Freundeshilfe, der je aus menschlichem Herzen kam. Stein fühlt: „Auf solchen Anruf bliebe mir nur eine Antwort: zu kommen“; aber gleich fährt er fort: „Dies ist mir versagt“ (1. Dezember 1884) . . . Fast pedantisch nüchtern und trocken und dann wieder mit gesuchten Bildern schreibt er, in peinlicher Verlegenheit — um Nietzsches willen möchte er kommen, um seinetwillen wagt er es nicht. Es war sein gutes Recht; nicht minder das Nietzsches, tief enttäuscht zu sein, ja verletzt: „Was hat mir Stein für einen dunklen Brief geschrieben! und das als Antwort auf ein solches Gedicht! Es weiß niemand mehr, wie er sich benehmen soll.“ — Aber bis zu Steins frühem Tod gehörte er zu den Hoffnungen Nietzsches.

In Peter Gast dagegen hatte das Schicksal ihm mehr, als er zuerst hatte hoffen können, beschert. Sie werden zwei gute Kameraden; und wie Nietzsche gern vergoldete, was er liebte, darf man, ohne den hochverdienten Mann zu kränken, doch wohl sagen, daß Nietzsche ihn überschätzte, wenn er schrieb: „Ich halte Sie für besser und für begabter, als ich bin“ (5. Oktober 1879). Die

Musik des Freundes ward ihm Lebensbedürfnis und Trost; und so ist Gasts, „unseres Maëstro Pietro Gasti“ Werk gewiß „ein unsterbliches Werk“. Nur in diesen Briefen ist es weder Vorwurf noch Anklage, wenn Nietzsche schreibt: „Ich empfinde nur ein gewisses trübes Erstaunen, wenn ich z. B. an die Briefe denke, die ich jetzt bekomme — alles ist so unbedeutend, keiner hat etwas durch mich erlebt . . .“ (14. August 1881). Denn er fährt fort: „Dagegen nehme ich es als Belohnung auf, daß dies Jahr mir zweierlei zeigte, das zu mir gehört und mir innig nahe ist: das ist Ihre Musik und diese Landschaft“ — es war Sils Maria! Gast erfährt als erster die frohe Botschaft von der Entdeckung Bizets (28. November 1881) wie von der des Gesetzbuchs Manus, das in Nietzsches Rechtsphilosophie und Moralgenealogie eine so große Rolle spielen sollte (31. Mai 1888); ihm erzählt er von Stendhal und von Dostojewski (7. März 1887). Mit ihm disputiert er über Begriffe wie „Kraft“ und „Atom“ (20. März 1882) und ihm schlägt er begeistert (7. August 1885) einen Operntext vor — die romantischen Träume vom „Zusammenphilosophieren“ und „gemeinschaftlichen Dienst der Musen“ scheinen sich zu erfüllen. Er behandelt seine Werke fast wie gemeinschaftliches Eigentum: „Sie haben zum Verändern unbeschränkte Vollmacht“ (2. September 1886); und wie über einen gemeinschaftlichen Erfolg berichtet er hier, hier wieder ohne Vorwurf, von Georg Brandes' Vorlesungen. Zuletzt fühlt er sich neben dem „verehrten Meister“ fast als verunglückter Musiker: „Es ist nämlich kein Zweifel, daß ich im alleruntersten Grunde die Musik machen können möchte, die Sie machen — und daß ich meine eigene Musik (Bücher eingerechnet) immer nur gemacht habe faute de mieux . . .“ (22. Juni 1887).

Er ist unermüdlich im Sorgen für den guten Helfer, der ihm den Verkehr mit Verleger und Drucker abnahm, der mit seiner Musik für die Nietzsche so unentbehrliche Heiterkeit des Geistes sorgte, der alle eigenen Interessen (wie Nietzsche von Stein erhofft hatte) hinter den seinen zurücktreten ließ. Nietzsche entschließt sich sogar, bei Hans von Bülow wegen der Aufführung von Peter Gasts

Oper Schritte zu tun; er bekümmert sich um seine materielle Lage; er rühmt ihn in allen Briefen an die Freunde. Und nicht ohne Rührung wird man auf diesem Bild heroischer Treue verweilen: wie Peter Gast Friedrich Nietzsche eine Aufopferung bewiesen hat, die nur um so mehr in dessen Sinn war, weil sie von bunter Romantik und „Lärm in Gefühlen" nichts besaß.

Nietzsches letzter Korrespondent ist Georg Brandes. Mit der souveränen Freiheit einer ganz unabhängigen Stellung, aber zugleich mit dem Gefühl geistiger Zusammengehörigkeit und mit der frischen Empörung, die den dänischen Voltaire gegenüber jeder großen Ungerechtigkeit beseelt, trat vor nun einem Vierteljahrhundert der berühmte „Kulturmissionar" für Friedrich Nietzsche ein. Sein erster Brief war gleich nach Nietzsches Herzen: „Ich weiß nichts über Sie. Ich sehe mit Staunen, daß Sie Professor, Doktor sind. Ich gratuliere Ihnen jedenfalls dazu, daß Sie geistig so wenig Professor sind" (26. November 1887). Er unternimmt, was Nietzsche so lange vermißt hatte: ihn zu charakterisieren, zu „beschreiben"; er findet mit dem Ausdruck „aristokratischer Radikalismus" „das gescheiteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe" (2. Dezember 1887). Der Ausdruck hat Nietzsche beglückt wie Goethen die „panoramic ability" oder die „bedeutende Förderniß" durch Heinroths Ausspruch von seinem „gegenständlichen Denken". Dabei braucht Brandes keine superlativischen Bezeichnungen, es sei denn, daß er ihn „ohne Zweifel den anregendsten aller deutschen Schriftsteller" nennt (11. Januar 1888), gerade wie Taine einiges in seinen Gedanken als „infiniment suggestif" bezeichnet hatte. Er ist über Taine, über Dostojewski, auch über D. Fr. Strauß anderer Meinung und wundert sich einerseits, daß Nietzsche über die Ehe nicht radikaler denkt (7. März 1888). Aber Nietzsche vertrug den Widerspruch, hinter dem ein selbständiges Urteil steckte. Brandes hat auch nicht bloß dadurch Nietzsche den größten Dienst geleistet, daß er mit seinen Vorlesungen über ihn das Eis brach; er hat auch mit persönlichem Anteil die Bekanntschaft Nietzsches mit Strindberg vermittelt, die freilich für den Schweden fruchtbarer war als für den Deutschen;

und erfreut hat Nietzsche seinen Hinweis auf den Aristokratismus der isländischen Sage (6. Oktober 1888) aufgenommen. Schmerzlich empfindet man es in diesem Briefwechsel nur, wie weit Nietzsche sich gegenüber dem Ausländer, dessen damaliger Deutschenhaß ihm wohlbekannt war, in seiner eigenen extremen Geringschätzung deutschen Wesens (20. November 1888) gehen ließ. Aber auch dies ist menschlich, mag es auch allzu menschlich sein; zu lange, zu sehnsüchtig hatte Nietzsche auf einen Widerhall aus der Heimat gehofft — nun kam aus dem Norden das Licht. . . .

„Auf den letzten Brief bekam Brandes nur einige Zeilen Antwort, die bereits nach dem Schlaganfall . . . auf einen Streifen linierten Papiers, das er sonst zu seinen Druckmanuskripten verwandte, geschrieben war." Es war zu spät. Nun war ein „Leser" gekommen, wie Taine und sogar Jakob Burckhardt es für Nietzsche nicht waren; der Essay, den Carl Fuchs und Peter Gast nicht geschrieben hatten, erschien unter der Überschrift „Aristokratischer Radikalismus"; die Vermittlung mit der akademischen Jugend, die Nietzsche von Rohde und Heinze umsonst erhofft hatte, verbreitete sich von Kopenhagen her nach Deutschland. Aber es war zu spät. Zu spät gewiß nicht für sein Werk; aber für ihn selbst. Nur noch die kranke Seligkeit des Wahns stand ihm offen: im Januar 1889 schrieb er auf schönem Papier Erlasse dionysischen Tons an Brandes, Burckhardt, Overbeck, Seydlitz, die Seinigen; so an Peter Gast: „Meinem maëstro Pietro. Singe mir ein neues Lied: die Welt ist verklärt und alle Himmel freuen sich. Der Gekreuzigte." Sein brieflicher Verkehr schloß mit einem Ausruf des Jubels, der erschütternder ist als seine furchtbarsten Klagen. Zum letztenmal hatte das Bedürfnis des Dichters, erfüllt zu sehen, was der Philosoph gefordert hatte, sich Luft gemacht. Dionysos, der Gekreuzigte und Friedrich Nietzsche waren in eins verschmolzen. Die Phantasie kehrte in die frühen Tage gläubiger Andacht zurück: um den Thron des Lamms, das für die Frommen geopfert war, knien die Gläubigen, die ihn auf Erden mehr als dreimal verleugneten, und singen vor dem Verklärten Lieder der frommen Verzückung. . . .

Solche „Himmelsbriefe“ ergingen an alle, die er für berufen gehalten hatte: sie galten der Gemeinde. Und im Grunde gilt das für seine Briefe fast durchweg: er schreibt an Rohde, an Peter Gast, an die Schwester, und doch an alle die Seinen zusammen. Besäßen wir die drei Briefsammlungen, die uns noch fehlen: an Paul Rée, an Lou Salome, an Overbeck — sie würden schwerlich viel an diesem Eindruck ändern, obwohl sie an individueller Wichtigkeit höchstens denen an Rohde und Malvida nachstehen werden. Ja man kann noch weiter gehen und sagen: Nietzsches eigentliche Briefe sind seine Bücher. Ansprachen sind sie alle, Ansprachen an eine Gemeinde, deren Bild Nietzsche sich nach den ihm liebsten Vertretern malt. Deshalb vielleicht hat er die Kunstform des Briefes vernachlässigt, sowenig es auch an bewegenden oder geistreichen oder heiteren Partien in seinen Briefen fehlt: weil eben, was er andern zu sagen hatte, immer ausschließlicher in die Bücher einging. Hätten wir von seinen Gesprächen mehr als die wenigen guten Berichte von Deussen und Paneth, so würde von der Art seines persönlichen Verkehrs ungleich mehr sichtbar sein; denn seine Briefwechsel sind nicht Gespräche, wie die Lessings oder Mörikes. Und doch hat er vielleicht auch in den Gesprächen wenig individualisiert. Anpassung an die fremde Art finden wir — von der frühesten Zeit abgesehen — in seinen Briefen fast nur gegenüber Gersdorff, Malvida, Peter Gast. Ich habe den Briefstellen die Daten beigefügt, nicht bloß um wechselnde Phasen der Beziehungen anschaulich zu machen: sie können zugleich zeigen, wie stark Nietzsches Briefe in jedem Abschnitt seines Lebens sich ähneln, an wen sie auch gerichtet sind; weil er eben zu heftig an den Mittelpunkt seines Interessensystems, an den Gedanken des Übermenschen gefesselt ist.

Wir sehen es so noch einmal, wie in diesem Asketen der Irreligion die geistige Arbeit alles aufzehrte; alles — außer der Güte. Die bleibt. „Gut sein ist das Beste.“ Hart kann er in der Heftigkeit sein bis zur Grausamkeit, und verjährte Freundschaften abzuschütteln scheint ihm fast ein Gebot der Ehrlichkeit. Aber seine Klage ist doch immer eine Klage des liebenden Herzens. Es strebt

ja nicht nach Glück, sondern nach seinem Werke, das er mindestens als ein Werk der Güte auffaßt und der erlösenden Tat. Und daß ihm niemand hilft, die Menschen zu beglücken, das ist sein Schmerz. Er will nicht Mitleid, er will Mitfreude mit seiner Schöpferlust, er will ihre Steigerung in dem Rhythmus gemeinsamer Tätigkeit. Keinen Augenblick verläßt ihn ganz der Gedanke an seine vielgeschmähten Deutschen, an seine vielgescholtenen Freunde. Mögen sie auch den Künstler Nietzsche nur gelegentlich verraten, für den Menschen Nietzsche zeugt jeder seiner Briefe.

XXVI.

Rückblick.

Zu denjenigen Widersprüchen, die wir bei Nietzsche wirklich als unlösbar anerkennen müssen — so viele wie man zumeist behauptet oder annimmt, sind es durchaus nicht! — gehört insbesondere, daß er theoretisch während der größten Hälfte seines philosophischen Lebens den Begriff des „Ich" völlig preisgab, während er praktisch seine ganze Lehre und Wirksamkeit auf eben diesen Begriff gestellt hat. Es steht mit dem Ich wie mit der Willensfreiheit, die man weder glauben noch entbehren kann; und wenn ein Irrtum, so gehört dieser zu den für das Leben unentbehrlichen. Wenn wirklich der universelle Wille zur Macht in zahllosen Trieben, Regungen, Anstößen das einzige sein sollte, was übrig bleibt, so gehört es jedenfalls zu seinen stärksten Leistungen, daß er dem einzelnen die Illusion seiner Einheitlichkeit vorspiegelt.

Ob wir mit Stirner nur an Momente, ob mit Mach nur an Einzelvorstellungen glauben — wir kommen um die Idee der „Persönlichkeit" nicht herum. Wir haben versucht, die Triebe, die den Menschen Nietzsche bilden, die Vorstellungen, die den Philosophen Nietzsche aufbauen, die Affekte, die den Künstler Nietzsche schaffen, einzeln in ihrer Entwicklung und Betätigung vorzuführen; wir müssen doch am Ende von der Analyse zur Synthese heimkehren und die Individualität Friedrich Nietzsche als Ganzes noch einmal zu erfassen suchen.

Es kann sich dabei nur darum handeln, kurz aus dem bisher Vorgetragenen unsere Schlüsse zu ziehen und so die Persönlichkeit, das System, die Wirkung und die Bedeutung in knappen Linien zu skizzieren. Die Einzelbetrachtungen sollen sich wieder im Gesamtbild sammeln; ist es doch gerade auch Nietzsches Lehre, daß

Forschung Vereinfachung sei, Herausarbeiten des Charakteristischen, damit eine „Einverleibung“ des Gefundenen möglich sei.

Den Menschen nun haben wir durch alle Wandlungen als einen wiedergefunden. Einen gewissen Spielraum gewähren jeder lebendigen Individualität ihre inneren Gegensätze; und so haben wir es bewährt gefunden, was wir im Anfang aussprachen, daß Perioden des Künstlers und des Gelehrten, des Romantikers und des Rationalisten, des „altruistischen“ Kollektivisten und des „egoistischen“ Individualisten wechseln — doch eben nur so, daß von immer vorhandenen Elementen bald das eine, bald das andere das Übergewicht erlangt. Aber der Rationalist bleibt auch im „Menschlichen Allzumenschlichen“ von andern „Réealisten“ unterschieden; der Künstler ist Philolog bis in den „Zarathustra“ hinein; der „Egoist“ hat sich immer nur als ein Werkzeug im Dienst der Gesamtheit aufgefaßt.

Doch nicht nur seine Gegensätze bleiben ihm treu durchs Leben — auch jene Eigenschaften, die über allem inneren Widerspruch erhaben in ihm regieren. Eine vor allem: der leidenschaftliche, ja fanatische Ernst, mit dem er die Probleme anfaßt. Eine solche man möchte sagen Wut des Ernstes war nicht erhört seit den Tagen der Propheten. Selbst ein Luther oder Spinoza haben nur in Momenten das Leben so tief aufgefaßt; und wenn man gesagt hat: „nur wer Pascal kennt, weiß was Ernst ist“, so steht dieser, nicht umsonst Nietzsches heimlicher Liebling, ihm vielleicht am nächsten, aber auch er ist in dem Konflikt stecken geblieben, den Nietzsche in immer neuen Formen zu überwinden suchte. Und diese Ratlosigkeit, die aus jeder Antwort eine neue Frage, hundert neue Fragen schmiedet, unterscheidet ihn selbst noch von dem Menschen, der vor Nietzsche vielleicht von allen am tiefsten Ungewißheit als Leiden empfunden hat: von Augustinus.

Um so verkehrter und unbegreiflicher scheint es, gerade diesen Mann des „geistreichen Dilettantismus“, des „Spiels mit unzusammenhängenden Aphorismen“ zu beschuldigen. Nicht deshalb scheinen seine Erkenntnisse unsystematisch, weil ihnen kein System

zugrunde liege — wir haben das Gegenteil oft betont —, sondern im Gegenteil weil gewissermaßen das horizontale System durch ein vertikales ergänzt wird, das Nacheinander zu dem Nebeneinander kommt — wie es eben das Wesen organischer Entwicklung ist, bei Plato wie bei Goethe. Die Natur hackt nicht alle früheren Stümpfe ab, sobald ein neuer Jahrgang heraufkommt; auch die kleinste Blume nimmt Teile früherer Entwicklung in die höhere hinüber. Ein bloßes System des Nebeneinander kann immer nur mechanisch sein. Kein Philosoph aber ist weniger mechanisch als der des Machtwillens. Er kann sich nicht beruhigen; denn sein Wille zur Macht ist vor allem ein Wille zur Macht durch die Gewißheit — und diese findet er nie, schon weil sie ihn zu toter Ruhe verdammen müßte.

Man nehme irgendein Beispiel. Vor hundert Jahren grübelte Maximilian Klinger, Goethes Genosse im „Sturm und Drang", wie so viele unter seinen Zeitgenossen über die Entstehung der moralischen Mächte. Woher kommt das böse Gewissen? die Reue? „Der Zweifler wird sagen, es ist das Werk der Erziehung und der Furcht; aber warum mußte der Mensch so erzogen werden? — wer trieb ihn dazu an, sich so zu erziehen?" Nun, das sind zwei Fragen, die ein geistreicher Aphoristiker hinwirft, der eben wirklich nur gelegentliche „Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände" geben will und geben kann. Nietzsche hat ein Leben an die Beantwortung dieser Fragen gesetzt, die er immer wieder wendet, isoliert und kombiniert, analysiert und die ihn dann in verschiedenen Zusammenhängen zu verschieden formulierten Antworten führen. Es gibt kaum ein Problem, das er späterhin aufgegeben hat; wohl aber sind immer neue zugewachsen.

Eine oberflächliche Scheinantwort aber verbot ihm schon seine zweite Haupteigenschaft: die Vornehmheit, das Bedürfnis nach immer größeren Pflichten — denn dies mag die echte, innere Vornehmheit kennzeichnen, wie das Verlangen nach immer größeren Rechten die falsche, äußerliche „Vornehmheit". Nie weniger zu geben als sich selbst, sich ganz; mit seiner gesamten Kraft auch den

kleinsten Punkt anfassen — das machte ihm ein bequemes Abtun von Problemen, von Ewigkeitsfragen in Paragraphenreihen unmöglich.

Und was hätte ihm das auch geholfen? Wenn nun die Erkenntnisse da sauber nebeneinandergelegen hätten, wenn der Systematiker zum Behagen des Systematikers gearbeitet hätte? „Philosophen wie Advokaten leben einer um den andern zu tun zu geben" — er aber wollte wirken, auf seine Zeit, auf sein Volk. Das ist das dritte: die unermüdliche Schaffenslust, deren höchstes Ziel nur eine Umbildung der Menschheit sein könnte, und die einstweilen eine unvergleichliche Produktivität in der Vorbereitung dieses einen Ziels entfaltet.

Diese Eigenschaften sind es, die sein Wesen und sein Leben beherrschen — was bei ihm eins ist wie bei wenigen. Alle andern Eigenschaften des Menschen gehen in ihnen auf: die persönlichste Güte, Liebenswürdigkeit, Anspruchslosigkeit in der Vornehmheit; die Tapferkeit, Unbestechlichkeit, Ausdauer in der Schaffenslust; die Härte, Einsamkeit, Rücksichtslosigkeit im Ernst. —

Und so läßt auch sein System sich aus diesen Vorbedingungen fast a priori ableiten. Sein System, denn wir müssen es immer wieder verfechten, daß ein solches allen wirklichen oder scheinbaren Wandlungen, Widersprüchen, Wiederholungen zugrunde liegt; wenn man nur unter „System" das Ergebnis einer einheitlichen und selbständigen Durcharbeitung des gesamten Materials versteht, nicht aber skelettierte Präparate.

Das Urphänomen sind für Nietzsche die Menschen. Er geht von der Erfahrung aus, daß eine bestimmte Anzahl lebender Wesen vorhanden sind, die durch eine Reihe von Übereinstimmungen sich von allen anderen Organismen unterscheiden und die wieder untereinander durch eine Reihe von Übereinstimmungen in deutlich charakterisierte Gruppen — „Typen" — auseinanderfallen. Dies ist ihm der Ausgangspunkt und keine wie immer geartete Abstraktion; diese Tatsache — man erlaube uns doch, es so zu nennen! —, und nicht eine Frage.

Es gibt Philosophen, für die die Menschen nur zufällige Belege für allgemeine Sätze sind, wie die realen Zahlen nur eine Zufallsgruppe in der Unendlichkeit der imaginären. Man könnte sagen, daß es für Demokrit, für Platon, beinahe auch für Spinoza nicht viel an ihren Problemen und Ergebnissen ändern würde, wenn wir uns den Menschen ganz wegdenken. Was sie zum Philosophieren bringt, ist ein Bedürfnis nach Orientierung in der Ideenwelt. Man mag das die höhere Ordnung der Philosophen nennen; es sind die Metaphysiker, die „Weltphilosophen".

Daneben gibt es andere, die man „Menschenphilosophen" nennen möchte. Wie jene vom Makrokosmus ausgehen und in dem einzelnen Wesen nur eine Erscheinungsform allgemeiner Gesetze erblicken, so steigen diese vom Mikrokosmus auf und wollen vom Menschen her das Universum begreifen. Damit ist die Gefahr verbunden, daß ein weitgehender Anthropomorphismus aus der Welt ein Abbild des Menschen macht; wie andererseits bei den Makrokosmikern die, daß aus dem Menschen ein bloßer Durchgangspunkt von toten Linien und mechanischen Kräften wird. Herbart macht aus unserm Denken Physik und Mathematik — Schopenhauer macht aus dem Universum ein wollendes, leidendes Wesen.

Schon Heraklit ist ein solcher Menschenphilosoph und ihn hat deshalb Nietzsche so geliebt. Daß Nietzsche diesem Typus angehörte, hat ihn Hegel allmählich näher gebracht, dies ihn von Plato und Kant innerlich ferngehalten. Aber kein zweiter ist so konsequent wie er immer von jenem Urphänomen, daß es willenskräftige Wesen gibt (oder zu geben scheint) ausgegangen. Erst unter den Neuesten ist ihm Bergson zu vergleichen, der seine „Intuition" auf das Bewußtsein der Persönlichkeit begründet und die Wirklichkeit der Einzelerscheinungen neben den Abstraktionen festzuhalten sucht; der aber steht wohl schon unter Nietzsches Einfluß.

Dies also ist Nietzsches Ausgangspunkt: es gibt Wesen, die „wollen". Über den des Cartesius: „ich denke —" hat er kritisch die Achseln zucken müssen. Denn Nietzsche ist nicht umsonst ein Sohn der Zeit, in der Treitschke alle Politik auf den Willen zur

Macht zurückführte — und Bismarck Treitschkes Politik lebte. Nicht umsonst der Sohn einer Zeit, für die „wollen" so viel hieß wie „wirken wollen", „schaffen wollen"; in der der junge Disraeli aussprach: was ich lehre, will ich wirken; in der Kraftnaturen wie Gambetta, Lassalle, Mazzini, Garibaldi ihren Einfluß auf Zehntausende lebendig machten. Ihm ist der Mensch nicht ein fühlendes, oder denkendes, oder betendes Wesen, sondern ein wollendes. Und hiermit ist für alle seine Forschungen, um seinen eigenen Lieblingsausdruck zu brauchen, die Perspektive gegeben. Bei jeder Erscheinung im Bereich des Organischen ist zu fragen: was wird damit (nicht: bezweckt, sondern) gewollt? und noch beim Sterben möchte man fragen, wie Talleyrand beim Tod jenes zielbewußten Diplomaten: „was kann er damit beabsichtigt haben?" Oder vielmehr, da bewußte Zwecksetzung eine Ausnahme ist: in welcher Form bekundet sich da unter der Schwelle des Bewußtseins der Wille zur Macht?

Damit sind aber ohne weiteres die wichtigsten Scheidungen Nietzsches gegeben — in der Tat fast alle, die als Keime späterer Erkenntnis schon in den frühesten Entwürfen nachzuweisen sind. Der Wille zur Macht ist um so siegreicher, je klarer, je freier, je selbständiger er vorgeht. Also: Erkenntnis aller unserer Mittel unentbehrlich, Psychologie Hauptwaffe der Entwicklung auf theoretischem Gebiet; also: Kampf gegen alles, was den Machtwillen bindet, vor allem auf praktischem Gebiet: gegen Moral, Religion, Tradition, soweit sie den Willen einzwängen; also: Tendenz auf den Übermenschen, Verachtung des „Herdenmenschen"; der Künstler als Schaffender höher als der Gelehrte; der Philosoph ein Schaffender im höchsten Sinn. . . .

Immer wieder werden wir so darauf geführt, das Positive, das Praktische in Nietzsche voranzustellen. Selbst ein so feiner Kenner wie Weigand hat Nietzsche fast ganz als Zerstörer aufgefaßt, Vaihinger ihn ganz auf negative Formeln gebracht. Aber Nietzsche will Befreiung des Willens schlechtweg, damit überall die Weltsubstanz (man verzeihe den Ausdruck) ihrem Wesen genügen könne.

Nietzsches System besteht demnach theoretisch in der Anwendung dieser Gesichtspunkte auf alle Erscheinungen des historischen und sozialen Menschheitslebens; praktisch in ihrer Anwendung auf alle Probleme der Überleitung von der Gegenwart in die Zukunft — oder, was dasselbe ist: in der Erziehung. Es ist zu fragen: welche Betätigung des Willens zur Macht liegt der Bildung unserer Religionen, der Entwicklung unserer Künste, dem Aufbau unserer Gesellschaft, der Aufeinanderfolge unserer Kulturstufen zugrunde? Es ist zu prüfen: welche Maßnahmen können einer freien, bewußten, unbedingten Betätigung des Machtwillens am besten dienen? worauf geantwortet wird: die Heranbildung vollkommener Einzelner, die als geistige Aristokratie weiterhin die Erziehung der Erzieher, den Befehl über die Befehlshaber übernehmen. — Das Schwanken zwischen einzelnen Übermenschen (seine vorherrschende Auffassung) oder einer ganzen Rasse als Vorbereitung einer höheren Menschheit stellt dabei eigentlich nur numerische Abweichungen dar.

Dies sind die Ideen schon des jungen Nietzsche. Schon er spricht von dem „Zukunftsmenschen"; schon er faßt die Menschheit als „fortgesetzte Geburt des Genies"; schon er bewundert in den altgriechischen Philosophen eine gebietende, schaffende Aristokratie; schon er denkt an eine „imperative Behörde der Kultur". Aber er besitzt auch schon eine weitere für Nietzsche im höchsten Grade charakteristische Anschauung: die, es sei „das höchste Zeichen des Willens der Glaube an die Illusion"; auch er schon erhebt die Forderung, man müsse lernen, „trotz der Erkenntnis zu leben". Die beiden neben der Lehre vom Machtwillen bedeutendsten Eigenheiten seiner Philosophie sind also gleichfalls früh präformiert: die von dem relativen Wert der Wahrheit, und die von der Überwindung des Pessimismus als sittlicher Pflicht.

Beides hängt aber wieder aufs engste mit dem Zentraldogma vom Machtwillen zusammen. Denn schon der Wille zur Wahrheit lenkt diesen ab und nur zu leicht kann der theoretische Mensch unfruchtbar werden; aber auch die Erkenntnis selbst wird nur zu oft zum Hemmschuh. Wenn wir etwa erkennen, daß es eine eigentliche

Verbindung zwischen unserer Absicht und der Wirkung unseres Tuns nicht gibt, so muß das unseren Mut lähmen; und wenn wir feststellen, daß zwischen unseren Gedanken eine geregelte Verbindung nicht herzustellen ist, wie sollen wir sie noch zu lenken wagen? Also erfindet sich der Wille ein brauchbares Werkzeug in der Logik: ein System von regelmäßigen Gedankenverbindungen wird erdacht, das uns den Schein vortäuscht, als könnten wir aus einem Vordersatz bestimmte Nachsätze hervorgehen lassen; und diese Illusion gibt uns den unentbehrlichen Mut zu Schlußfolgerungen wieder — ohne den niemand weniger hätte leben können als Nietzsche! — Vollends aber der Pessimismus ist geeignet, alle Lebenskraft und Lebenslust zu ertöten; da aber die Betätigung unseres Willens höchste, ja einzige Pflicht ist — denn es gibt nichts weiter — so ist die Überwindung dieses Todfeindes alles Willens sittliche Pflicht. Ob der Pessimismus nun Verzweiflung am Ideal ist, oder an der Wahrheit, ist prinzipiell gleich. In beiden Fällen hilft sich der Machtwillen, wie er sich allein helfen kann: indem er Neues schafft. Da die bisherigen Ideale versagt haben — denn Europa steht unter dem Zeichen der Décadence, ja des Nihilismus — so muß der Menschheit ein neues Ziel gesetzt werden; und da die Wahrheit nicht zu erlangen war, nicht zu erlangen ist, so muß der Gesetzgeber auf seine Weise Wahrheit schaffen. Und das ist möglich; denn da wirkliche Existenz ja eigentlich nur der Willen besitzt, ist Wahrheit, was ihm entspricht. . . .

Von seiner fundamentalen Annahme scheint dies alles vollkommen folgerichtig abgeleitet; zumal es in jedem Stadium der Forschung von Nietzsche durch zahlreiche Einzelbeobachtungen für jedes Glied der Kette befestigt wird. Hätte Nietzsche jemals versucht, in breiter Entfaltung diese Anschauungen durch alle Reiche durchzuführen, oder vielmehr hätte er diesen Versuch, das Buch vom „Willen zur Macht“, vollendet, so besäßen wir ein „System“, das an Geschlossenheit von kaum einem unter denen der Philosophen übertroffen würde und sich neben die von Spinoza und Kant stellen dürfte, das aber zugleich an Macht und Kraft der

Architektonik und damit an Wirksamkeit es mit den großen Gedankenbauten der Plato und Hegel aufnehmen könnte.

Gewiß; er hat auch hier nur Keime zu voller Entfaltung gebracht, die in der Luft lagen. Was am meisten befremdet hat — die Lehre von dem relativen Recht des Suchens nach Wahrheit haben von Voltaire und Wieland bis zu Ibsen, dem Philosophen der „Lebenslüge", viele Denker erwogen; und höchst geistreich hat soeben Georg Simmel für Goethe diese Anschauung von der subjektiven Wahrheit durch sein ganzes Leben verfolgt: „Ich habe bemerkt, schreibt Goethe im hohen Alter, daß ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschließt und zugleich mich fördert." „Was fruchtbar ist, allein ist wahr" — ist das nicht die kürzeste Formulierung für Nietzsches Lehre, daß die „Wahrheit" nur biologischen Wert habe und an dem Nutzen für die Gattung das Streben nach absoluter Wahrheit seine Grenze finden müsse? — Dann hat der Sieg der Wissenschaftlichkeit diese Anschauung für lange mundtot gemacht; aber schon vor fünfunddreißig Jahren, also als Nietzsche noch in vollster Schaffensfreude war, schrieb der junge Vaihinger jene „Philosophie des Als Ob", die die Unentbehrlichkeit der Fiktionen auf allen Gebieten nachwies. Aber es ist doch auch bezeichnend, daß sie erst jetzt erschien; bezeichnend, daß erst jetzt ein Forscher von dem europäischen Rang Poincarés ruhig ausspricht: „le rôle des théories, ce n'est pas d'être vraies, c'est d'être utiles"! oder daß der scharfsinnige Paulhan von der logique du plus grand profit intellectuel redet. Es ist kein Zufall, daß diese Anschauung von dem lediglich praktischen Maßstab der Wahrheit in Amerika bis zu dem sogenannten Pragmatismus vergröbert worden ist, der jede Erkenntnis nur nach ihrer unmittelbar möglichen Realisierbarkeit beurteilt. Wie hoch steht da aber Nietzsche über dem tastend ironischen Spiel der Früheren, über dem ungeschickt experimentierenden Betrieb der Neuesten!

Und ebenso entschieden ist seine Sonderstellung dem Pessimismus gegenüber. Die Notwendigkeit, ihn zu überwinden, erkannten — wenn wir von Philosophen des heiteren Menschenverstandes wie

Caro in Frankreich oder Golther in Deutschland absehen — mit dem höchst undichterischen Philosophen Dühring zugleich die Dichterphilosophen Hieronymus Lorm, J. V. Widmann, Robert Hamerling. Dieser besang schon als Jüngling den „grundlosen Optimismus“:

Warum ich in den Abgrund irdischen Seins
Gestürzt, bedroht von Leid und Todesgrimme,
Warum ich treib im Meer des bunten Scheins,
Durch Schmerzenswege nur zum Ziele schwimme,
Ich weiß es nicht. Gewiß nur ist mir eins:
In meinem tiefsten Innern tönt die Stimme,
Die freudig in das Lob des Lebens willigt
Und dieses irdische Geschicke billigt —

Verse, viel prosaischer als Nietzsches Prosa, aber am Schluß merkwürdig übereinstimmend mit dem stolzen Wort von Emersons Diotima, Margarete Fuller-Ossoli: „I accept the universe“ — ich nehme die Welt als Tatsache; was man in der Tat als Motto über alle Werke Nietzsches von der „Morgenröte“ an setzen könnte! — Heut aber ist das kein Paradoxon mehr; „aimons la vie pour l'effort même qu'on y peut déployer“, sagt der große Bildhauer Rodin: um der Möglichkeit willen, Kraft zu entwickeln, sollen wir das Leben lieben. — Wiederum aber hat Nietzsches Stellung ihr eigenes königliches Recht. Überwindung des Pessimismus, ja; aber nicht aus einem grundlosen Bedürfnis der Seele heraus, wie es jene Dichter empfanden, sondern in klarer Erkenntnis, daß es sittliche Pflicht ist, den Willen zu heben; Freude am Leben und am Lebenskampf, ja, aber nicht an einem beliebigen „effort“, sondern an dem, der den höchsten Zielen gilt: der lebenschaffenden Erkenntnis und ihrer praktischen Verwirklichung.

Überall sehen wir so Nietzsche in der Stellung, in der die großen Heroen alle stehen: auf einem von andern erbauten Postament, auf das er aber nur die Füße setzt, und weit hinweg blickend über alle, die diese Stufen bis zu seinem Standbild hinaufsteigen. Das beweist seine geistige Bedeutung; und auch die schroffsten Gegner haben ihm die Kraft großer Erkenntnis, geistreicher Formulierung, wirksamer Anregung nicht versagt. Aber mit alledem könnte er

noch immer einer jener zahlreichen Propheten sein, wie sie seine Zeit, gleich jeder im Tiefsten erregten, hervorbrachte: mehr oder minder scharfsinnige, geistreiche, formgewandte Verkünder neuer „Findungen", die eine neue Ära herbeizuführen behaupten und um sich gläubige Gemeinden sammeln — wie es Nietzsche nie gelang. Friedrich Rohmer, Herweghs Gegner, in Deutschland, oder Alcott in Amerika mögen als typische Beispiele genannt werden — jener A. B. Alcott, der eine Weile für Emerson „der große Mann" war und der „prahlte, für das neunzehnte Jahrhundert das zu sein, was Jesus für das erste war"; der wie eine vorweggenommene Parodie des letzten Nietzsche anmutet, wenn er zu Emerson sagt: „Sie schreiben über das Genie Platos, Pythagoras' und Jesu; warum schreiben Sie nicht über mich?" —

Aber schon der „dumpfe Widerstand" der Zeitgenossen spricht für Nietzsches andere Stellung. Wir wiesen schon darauf hin, wie erst gegen Ende seiner Laufbahn sich „Nietzscheaner" zeigen, Hermann Conradi und andere „jüngstdeutsche" Autoren, oder Siegfried Lipiners Wiener Freunde (1887). Es bildete sich allmählich ein ganzer Typus von „nachgemachten Nietzsches" heraus, an denen immer noch genug bedeutend war, nur eben der ganze prophetenhafte Habitus dem seinen nachgebildet; während sie übrigens im Inhalt ihrer Anschauungen sich von den seinen mit rasch zunehmender Schnelligkeit entfernten. Die Prophetenschule begann mit Julius Langbehn (1851—1907: „Rembrandt als Erzieher" 1890) originell genug, um über Otto Weininger (1880—1903: „Geschlecht und Charakter" 1903) zu Max Steiner (1884—1910: „Die Welt der Aufklärung" 1912) herabzugehn. Langbehn glaubte noch fest an seine durchgreifende Wirkung; er war überzeugt, ein neues Deutschland durch ein Buch schaffen zu können, für das Rembrandt sein Zarathustra sein mußte. Weininger zweifelte schon, spielte aber noch mit der Idee, ein Reformator des gesamten Trieblebens werden zu können; Steiner hatte keine Hoffnung mehr. Alle drei sind sie übrigens zum Katholizismus übergetreten, auch darin noch eine entfernte Verwandtschaft

mit der Romantik bezeugend — auch Nietzsches Freund Romundt hatte sich mit diesem Plan getragen. Und Weininger wie Steiner sind dann durch eigene Hand gefallen, wie Nietzsches begabter aber unselbständiger dichtender Nachahmer Walter Calé (1882—1904) auch — Opfer der Generation, die die hohe Spannung nicht zu tragen vermochte, in die Nietzsches Erscheinung sie versetzt hatte. Denn Erstgeburt sein, sagt Nietzsche, heißt immer geopfert werden. So ist an dem Konflikt eines gerade auch durch die Bekanntschaft mit Nietzsche gesteigerten Idealismus mit den Anforderungen der Wirklichkeit auch der liebenswerteste seiner Jünger zugrunde gegangen, der einzige, der mehr noch durch sein Leben als durch seine Schriften die Jüngerschaft zu bewähren suchte: Emil Gött (1864—1908), der mit feuriger Leidenschaft seiner Verwandtschaft mit dem „Einsiedler von Sils Maria" gewahr wurde; der in tapferer Einsamkeit, nur seiner geistigen Entwicklung und der Hingabe an seine unbegrenzte Herzensgüte lebend, aus sich eine Gestalt schuf, eindrucksvoller als all seine Dichtungen und origineller als all seine Aphorismen.

Schon solche Jüngerschaft gibt zu denken: die Rohmer und Alcott, die Krause und Roese haben nicht bestimmend in so hohe Seelen eingreifen können. Nietzsche hat wirklich nicht nur durch seine Schriften gewirkt. Oder vielmehr: nicht nur durch ihren Inhalt. Hier blieb sein höchster Ehrgeiz unerfüllt; denn hätte er sich auch vielleicht Hamanns Worte aneignen mögen: „es würde ihn ebenso sehr demütigen, Bewunderer, Nachahmer und Kopisten zu haben, als selbst einer zu sein", so verlangte er doch Schüler, Anhänger seiner Lehre, Helfer seiner Wirksamkeit. Wo sind die? wo sind die Gläubigen seiner wahren Verkündigung? Wer hat die große Probe bestanden, die Nietzsche selbst vor die Aufnahme in den orphischen Bund stellte: wer hat den Glauben an die ewige Wiederkehr auf sich genommen?

Nein; nicht die Lehre hat ihm seine „Gemeinde" geschafft, und noch weniger wahrlich, wie flache Gegnerschaft behauptet, der Stil: handelte es sich um einen bloßen Formenrausch, so wäre nicht unter denen, die ihn mit Sympathie kritisiert oder auch bekämpft

haben, so viel mehr sittlicher Ernst als unter den schlankweg Absprechenden — wären sie auch Theologen oder Juristen in „Ehrfurcht gebietender Stellung"! Es war der Geist, der auch Widerwillige zwang, auf ihn zu hören — der Geist, der einheitlich aus dem Werk und aus dem Menschen sprach.

Es war zunächst das Heroische der ganzen Erscheinung, was uns ergriff. Wir waren diesem Begriff gegenüber skeptisch geworden. Neue Möglichkeiten intimer Kenntnis, wie die Vergangenheit sie so nicht kannte, ließen uns früher vergötterte Gestalten jetzt zu deutlich sehen. Die glückliche Vorwelt durfte ihre Helden stilisieren — wir aber mußten Goethe und Bismarck und Wagner mit „Annäherungsbrillen" sehen, die auch den Eindruck eines Dante und Cäsar und Plato geschädigt hätten. Wir fragten uns: „Gibt es große Männer?", und eine Frage, die die jungen Helden von heut wieder durch einen Blick in den Spiegel erledigen, machte uns so schwere Stunden wie früheren Generationen die Frage: „Gibt es einen Gott?" — Es war die welthistorische Mission Giuseppe Garibaldis, das skeptische Europa von der Wirklichkeit des Heldentums wieder zu überzeugen. Aber der Kriegsheld hat es gut; er bleibt auf einem aufregenden, man möchte sagen melodramatischen Hintergrund. Ist so viel nötig, um einen Helden zu erzeugen? die Jahrhunderte währende Not eines großen und edlen Volkes, der wunderbare Augenblick der Befreiung? Dann bleibt der Heros ein gar zu seltener Glücksfall. Und wir zweifelten noch immer, während ein Heros der Wissenschaft wie Theodor Mommsen, während Heroen der Kunst wie Friedrich Hebbel, Otto Ludwig, Richard Wagner unter uns lebten. — Eine schlechte Philosophie suchte uns zu trösten. Aus abgestandener Religiosität, aufgewärmter Philosophie und abgekochter Wissenschaft braute man üble Popularphilosophien zusammen; der Erfolg des „Alten und Neuen Glauben" erklärt sich nur auf dem Hintergrund solcher Kitschphilosophien — mit denen Strauß' Buch, so sehr es sie überragte, noch immer viel zu viel gemein hatte. Die Manier ist übrigens auch seitdem mit dem schönsten Erfolg fortgesetzt

worden. Es gehe auch ohne die höchsten Anforderungen, war der Grundakkord; und der Heros sei unter den modernen Kulturverhältnissen eher schädlich. —

Da kam Friedrich Nietzsche, und das Heroische in rein geistiger Gestalt war wieder Wirklichkeit geworden. Nicht das Ziel, um das er rang, wie bei Bismarck und Wagner, so sehr sie Verehrung verdienten und fanden — das Ringen selbst machte ihn so bewundernswürdig, die reine Geistigkeit seines Kampfes. Daß um die Probleme, die längst Paragraphen toter Systeme geworden waren, dieser Feuergeist sich in prometheischem Ringen verzehrte, das war uns das größte geistige Schauspiel unseres Lebens. Auch Tolstoi, auch Björnson, auch Ibsen, Strindberg, Zola gingen nicht so völlig auf in ihrem Werk, waren nicht so ganz wie er Entwicklung, Kampf, Flamme geworden.

Die bloße Tatsache dieses heroischen Geistes aber bedeutete mehr. Sie bedeutete die beiden Dinge, die gerade eine skeptisch und müde werdende „Übergangszeit" am notwendigsten braucht, und für die sie am wärmsten danken muß: eine große Forderung, und eine große Hoffnung. Durch Fordern und Verlangen sind alle großen Erzieher mächtig geworden, nicht durch Versprechen; aber jeder willig gewährte Gehorsam gegen große Gebote trägt in sich eine große Hoffnung.

Die große Forderung: Nietzsche erst hat völlig Ernst gemacht mit dem Gebot unablässigen Strebens. Auch die strengsten Erzieher und Moralisten setzten ein letztes Ziel, und die Phantasie wenigstens konnte es sich erreicht denken und im Vorgefühl von solchem höchsten Glück beruhigt ausruhn. Nietzsche lehrt das Streben als höchste, unablässig zu übende Pflicht. Was wir auch erreichen — nicht bloß wir Einzelnen, auch die Menschheit selbst! — es ist immer erst etwas, „was überwunden werden muß". Den Übermensch hat er der Menschheit als Ziel gestellt, einen an Haupt und Gliedern zu reformierenden, ganz neuen Menschen; aber auch dies Ziel ist nur erst die Forderung des Tages, wenn auch des Welttages. Auch der Übermensch ist nur Stufe. Und wenn so dies der letzte und getreueste Dienst gegen den Weltwillen ist: „immer höher muß

ich steigen, immer weiter muß ich schauen" — was kann dann noch Glück und sattes Behagen bedeuten? dann gibt es nur eins: nach dem Werke zu trachten.

Gewiß, auch das haben schon viele gelehrt, daß wir uns für eine höhere Aufgabe opfern sollen, daß unser Glück in dieser Hingabe selbst liegen soll. Aber irgendwie haben sie doch alle ein Kompromiß geschlossen; und vor allem wieder: sie setzen alle ein als erreichbar wenigstens denkbares Ziel. Und so konnte der Mensch denn doch heimlich immer wieder nach Glück streben: nach dem Glück, die Menschen zu beglücken, einen Glauben zu verbreiten, nach dem Glück des Seelenfriedens oder der Erkenntnis. Weniger eudämonistisch ist keine Philosophie als die Nietzsches, den man einen Genußphilosophen zu nennen gewagt hat. Das Wort „glücklich" ist aus seinem Wörterbuch ausgestrichen wie aus dem Napoleons das Wort „unmöglich". Es gibt nur noch das Trachten nach dem Werke — denn wäre es erreicht, begänne im gleichen Augenblick ein neues Streben.

Leidenschaftlicher konnte der Widerspruch nicht sein gegen alles „Fürliebnehmen", das Nietzsche in der Ethik gehaßt hat wie Goethe in der Ästhetik. Gegen allen faulen Frieden mit den Gegensätzen richten sich schon seine ersten Streitschriften; gegen alle Bequemlichkeit in Staatskirchentum und Popularphilosophie und Hausmusik und Alltagsprosa. Werdet hart! ruft er vor allem denen zu, die zur Selbstkritik berufen sind; denn nur aus der höchsten Forderung kann das Höchste geboren werden, und Nihilismus, Décadence, Verfall heißt ihm jedes Genügenlassen an dem, was das Höchste noch nicht ist.

Und daß solche Forderungen wieder erhoben werden — ist das nicht schon selbst Grund zur Hoffnung? Wenn ein solcher Geist sich erhebt, und das Höchste von seinen Zeitgenossen verlangt — das Höchste im Streben überall, in der Lebensweise wie in der Denkweise, in der Wissenschaft wie in der Kunst, im Inhalt wie in der Form, überall — ehrt nicht schon dies Zutrauen eine Zeit, die auf den Bauer Tolstoi doch nur wie auf eine verehrungswürdige Kuriosität sah und auf den seiner Menschlichkeit fast abgestorbenen Künstler Ibsen mit scheuer Angst? Gewiß, Nietzsche

selbst hat dies Zutrauen, dies Vertrauen oft zurückgezogen; aber es lag auf dem Grund seiner Seele. Wenn diese Flamme von einem Denker und Lehrer eine höhere Menschheit glaubte fordern zu dürfen, glaubte prophezeien zu können — er, dem Prophezeien ein zauberhaftes Binden der Zukunft war — sollten wir nicht auch sagen dürfen: „Halte heilig deine höchste Hoffnung"?

Der Mensch, den wir kennen, ist nur einer sehr begrenzten Vervollkommnung fähig. Wie Luther es sah, fällt er wie ein betrunkener Bauer bald links und bald rechts vom Pferd herunter; heute in unästhetischen Rationalismus, morgen in unmoralisches Ästhetentum; jetzt nichts als Fachmensch, und jetzt Universaldilettant. Der Mensch der Zukunft, der höhere Mensch müßte vor allem vervollkommnungsfähiger sein, mehr Gegensätze in sich lebendig und zeugungskräftig erhalten können, als uns gegönnt ist. Was Friedrich Nietzsche selbst war, ist noch nicht, was er ersehnte; auch Zarathustra ist es noch nicht ganz; aber der Dichter, „deutet auf die Stelle hin".

Der Dichter — nicht bloß der, der das einzige große Epos neuerer Zeit schrieb — auch der, der Friedrich Nietzsches Leben früh als Kunstwerk entwarf und mit einer Strenge durchführte, wie wohl nie ein Philosoph seine Lehre gelebt hat. Auch sein Leben ist Forderung und Hoffnung zugleich, wie es uns eine ebenso große ästhetische Genugtuung gewährt wie ethische Befriedigung — das Leben eines Mannes, der Märtyrer war nicht bloß einmal am Schluß, sondern in allen Augenblicken seines Lebens; und der Sieger war nicht nur in allen Triumphen seines Denkens und Schaffens, sondern auch im Zusammenbruch: denn da begann Zarathustras Aufgang.

Diesen Mann haben wir erlebt; das kann uns niemand nehmen. Wir sind keine eingeschworenen Gläubigen, auf keinen Punkt seiner Bekenntnisse sind wir es; aber auf den Geist aller möchten wir es sein. Wir haben die Erneuerung des Reichs erlebt, und wunderbare Großtaten des erfindenden Menschengeistes, und Friedrich Nietzsche; möchten wir der Forderungen und Hoffnungen nicht allzu unwert sein, die solche Erlebnisse in sich schließen!

Literatur.

(Auswahl zur ersten Orientierung.)

1. Werke.

Große Ausgabe, Leipzig 1895 f.

Taschenausgabe, Leipzig 1906 f.

Gedichte und Sprüche, herausgeg. von Elisabeth Förster-Nietzsche, Leipzig 1898.

Briefe, herausgeg. von Elisabeth Förster-Nietzsche, 3 Bde., Berlin und Leipzig 1900—1905.

Briefe an Peter Gast, Leipzig 1908.

Briefe an Mutter und Schwester, Leipzig 1909.

Briefe. Auswahl, herausgeg. von R. Oehler, Leipzig 1911.

2. Biographisches.

Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches, 3 Bde. Leipzig 1895 f.

—, Der junge Nietzsche, Leipzig 1912.

P. Deussen, Erinnerungen an Friedrich Nietzsche, Leipzig 1901.

O. Crusius, Erwin Rohde, Stuttgart 1902.

E. Seillière, Nietzsche et Rohde, Paris o. J., deutsch Berlin 1910.

C. A. Bernoulli, Fr. Overbeck und Friedrich Nietzsche, Jena 1907.

Meta von Salis-Marschlins, Philosoph und Edelmensch, Leipzig 1899.

A. Egidi, Gespräche mit Nietzsche, „Die Musik" 1902 S. 1892 f.

3. Darstellungen.

Vgl. auch die Biographien von Elisabeth Förster und Lou Andreas Salome.

W. Weigand, Friedrich Nietzsche, München 1893.

Alois Riehl, Friedrich Nietzsche, Stuttgart 1897.

H. Lichtenberger, Die Philosophie Friedrich Nietzsches. Eingeleitet von Elisabeth Förster-Nietzsche. Dresden 1899.

H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph, Berlin 1905.

G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig 1907.

Raoul Richter, Friedrich Nietzsche, Leipzig 1909.

H. Albert, Fr. Nietzsche, Paris 1903.

E. Faguet, En lisant Nietzsche, Paris o. J.
A. M. Ludovici, Nietzsche. His Life and Works. Leipzig 1910.

4. Schmähschriften.

A. Düringer, Nietzsches Philosophie, Leipzig 1906.
R. Grützmacher, Nietzsche, Leipzig 1910.

5. Einzelbearbeitungen.

J. Zeitler, Nietzsches Ästhetik, Leipzig 1900.
E. Eckertz, Nietzsche als Künstler, München 1910.
H. Bélart, Nietzsche und Richard Wagner, Berlin 1907.
H. Landsberg, Nietzsche und die deutsche Literatur, Leipzig 1902.
Cl. Richter, Nietzsche et les théories biologiques contemporaines, Paris 1911.
R. Oehler, Nietzsche als Bildner der Persönlichkeit, Leipzig 1910.
E. Horneffer, Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft, Leipzig 1900.

Ein „Wörterbuch zu Nietzsche" hoffe ich in nicht zu langer Zeit zu veröffentlichen.

Für Nietzsches geistigen Umgang ist die Auswahl seiner Bücher wichtig; vgl. Elisabeth Förster, Nietzsches Bibliothek in Arthur Berthold, Bücher und Wege zu Büchern, Stuttgart 1900, S. 427 f.

Register.

(Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen. Die Titel von Nietzsches Schriften sind durch Sperrdruck, die Ziffern der Hauptstellen durch Fettdruck hervorgehoben.)

Vom Verfasser des vorliegenden Buches ist im gleichen Verlag erschienen:

Deutsche Stilistik

XI, 237 Seiten Lex. 8° Geheftet M 5.—, gebunden M 6.—

„Ein höchst gediegenes und lehrreiches Buch, auch für jeden Kenner des Faches, und dazu völlig selbständig bei erstaunlicher Belesenheit und interessant geschrieben, soweit es der Stoff zuläßt. Die Gliederung des Ganzen und der einzelnen Teile ist völlig sachgemäß und doch neu; an Stelle pedantischer Doktrin tritt die historische Behandlung der verschiedenen Hauptfragen, wobei der Wandel des Geschmackes aufgezeigt wird." Ministerialrat Dr. A. Baumeister (Zeitschrift für das Gymnasialwesen). — „Wer den Inhalt des Buches sorgsam prüft, der wird sich von dem eingenommenen Standpunkt wie auch von den einzelnen Ausführungen sehr befriedigt fühlen. Das auf vornehmer Höhe gehaltene Buch ist sicher geeignet, vielen mit diesem edlen, freilich auch überaus schwierigen Unterrichtszweig betrauten Lehrern ein Führer, Helfer, auch Warner zu werden." Geheimrat Professor Dr. Wilhelm Münch (Deutsche Literaturzeitung). — „Das Buch wird sich vor allem Lehrern und Schriftstellern nützlich und hilfreich erweisen, aber bei allen Deutschen ohne Ausnahme will es und kann es das andächtige Lesen in den besten Werken unserer reichen Prosa fördern, und mit der Andacht des Lesers die Liebe zu unseren großen Meistern." Professor Dr. Karl Berger (Deutsche Zeitung).

Etymologie der neuhochdeutschen Sprache

Eine Darstellung des deutschen Wortschatzes in seiner geschichtlichen Entwicklung. Mit Index

Von **Dr. Herman Hirt**

a. o. Professor an der Universität Leipzig

XV, 404 Seiten Lex. 8° Geheftet M 8.—, gebunden M 9.—

„Es existiert zweifellos kein zweites derartiges Werk, das die gesamte etymologische Entwicklung der Sprache im allgemeinen wie der neuhochdeutschen im besonderen so treffend und so ausführlich darstellte." Prof. W. A. Hammer, Wien (Wiener Zeitung). — „Unendlich viel des Wissenswerten birgt dieses Werk, dessen allgemein verständliche Klarheit durch das Anschauungsmaterial zahlloser Beispiele bestens unterstützt wird; so vermittelt es jedem reichste Belehrung in schönster Form; und wie es für den Philologen wohl unentbehrlich, so ist es für jeden Gebildeten Bildung vertiefend." Geheimrat Dr. Max Dreßler (Karlsruher Zeitung). — „Herman Hirts Etymologie der neuhochdeutschen Sprache gehört entschieden zu den bemerkenswertesten sprachgeschichtlichen Arbeiten der letzten Jahre; sie verbindet mit wissenschaftlicher Gediegenheit große Klarheit und Übersichtlichkeit der Darbietung des sehr weitschichtigen Stoffes." Neue Zürcher Zeitung.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Emil Götts Gesammelte Werke

Herausgegeben von **Roman Woerner**

Erster Band: Gedichte, Sprüche, Aphorismen. Mit biographischer Einleitung von Roman Woerner und dem Bildnis des Dichters. / Zweiter Band: Der Schwarzkünstler (Lustspiel), Edelwild (Dramatisches Gedicht). / Dritter Band: Mauserung (Lustspiel), Fortunatas Biß (Dramatisches Gedicht).

Jeder Band ist einzeln käuflich und kostet geheftet M 3.50, gebunden M 4.50, in Halbpergament M 5.50

Aus den Urteilen:

„Es gibt nicht viele Dichtungen, die — wie Götts Dramen — Kinder eines Zyklopen und einer Grazie sind, ohne zwiespältig zu werden. An Glanz des Aufstiegs wird die neudeutsche Bühne wenig Liebesszenen aufweisen, wie die zwei großen Auseinandersetzungen der Gräfin und des Schreibers in ‚Mauserung'. Im Schatten Shakespeares ist Gött kühn genug, derartige Vorgänge durch die Eulenspiegeleien einer lustigen Person zu untermalen.“ Frankfurter Ztg. — „Diese Dramen sind ihrem Gehalt nach durchaus modern, durchaus Früchte einer in gewissenhafter Auseinandersetzung mit der modernen Welt gewonnenen eigenartigen Weltanschauung. Sie alle zeigen, wie auch die Gedichte, Sprüche und Aphorismen, als ihren Urquell die Persönlichkeit eines Dichters, eines echten Dichters von starker Gestaltungsgabe, tiefen Gedanken und großem Herzen, den kennen gelernt zu haben niemand gereuen dürfte.“ Schwäbischer Merkur. — „Emil Götts Nachlaß zeigt uns nun erst deutlich, was wir an ihm verloren haben.“ Johannes Müller (Blätter zur Pflege persönlichen Lebens). — „Liest man die einleitende Biographie und allgemeine Würdigung Götts durch Woerner, so hat man den Eindruck, daß mit Gött ein Ichmensch von seltener Originalität, von überraschender Empfindungstiefe und ungewöhnlichem Geistesreichtum seinen kurzen, mühseligen Weg durchs Leben, fern von der vorgeschriebenen Landstraße der Alltagsmenschen, geschritten ist. Am echtesten spiegelt sich diese urmoderne, nur auf sich gestellte Persönlichkeit in den Gedichten, Sprüchen und Aphorismen. Welch wundervolle Tiefe des Empfindens, welch neuer Blick für Welt und Menschen!“ Heidelberger Tagblatt.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

System der Ästhetik

Von **Johannes Volkelt**

Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

Erster Band: Grundlegung der Ästhetik. XVII, 592 Seiten Lex.8°.

Zweiter Band: Die ästhetischen Grundgestalten. XXII, 569 Seiten Lex.8°. In Leinwand gebunden je M 12.—

„Es gibt wohl kaum ein ästhetisches Buch, das so wie Volkelts Werk geeignet wäre, dem Mißtrauen gegen Ästhetik als Wissenschaft entgegenzuwirken. Hier erhebt sich nicht jener professorale Zeigefinger, der kommandiert, was man ästhetisch zu tun und zu lassen, was man zu bewundern und zu verabscheuen hat. Hier ist Ausgangs- und Endpunkt der wissenschaftlichen Erörterung immer der lebendige Eindruck vom Kunstwerk, wie ihn jeder echt und kräftig empfindende Laie haben kann. Wenn dieser nun unter der verwirrenden Mannigfaltigkeit des dunkel Gefühlten und namentlich des Geredes über Ästhetisches das Bedürfnis nach Klärung, Ordnung und Sichtung seiner Eindrücke empfindet, so sei ihm Volkelt als Führer empfohlen. Auch der Kenntnisreichste wird das Buch nicht aus der Hand legen, ohne ungeheuer viel aus ihm gelernt zu haben. . . Schwerlich kommt Volkelt irgendeiner gleich in der Geschmeidigkeit des Einfühlens in die allerverschiedensten Erzeugnisse der Kunst und in der Fähigkeit des plastischen Herausarbeitens dieser Eindrücke mit den Mitteln einer Sprache von seltener Biegsamkeit und Anschaulichkeit. . . Der Kontakt mit der lebendigen Kunst unserer Zeit gibt dem Werk den Charakter der Modernität im besten Sinne." Schwäbischer Merkur.

Kunst und Volkserziehung

Betrachtungen über Kulturfragen der Gegenwart

Von **Johannes Volkelt**

Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

IV, 184 Seiten 8°. 2., unveränderter Abdruck. Gebunden M 2.80

„Sittlichkeit und Kunst — kann man einen kompetenteren Beurteiler dieser viel umstrittenen Frage finden, als den Leipziger Philosophen, unter dessen hervorragenden Schriften sich auch die Ästhetik befindet, von der selbst Schwaben ‚ihren' F. Vischer überholt erklären? Dem Humor und dem Naturalismus steckt Verfasser die weitesten Grenzen. Er ist ein Mann von weitem und freiem Geist; aber er will sein Volk vor der Verseuchung retten. Solche tiefernsten und mannhaften Worte aus dem Munde eines Philosophen, der unwidersprochen unter den ersten Denkern Deutschlands steht, werden doch endlich Gehör finden müssen. Man kann sie nicht abtun mit dem Scheltwort: ‚Jeremiaden'! Man kann auch nicht mit der Redensart ‚donnernde Philippika' sich vorbeidrücken. Auf Volkelts herrliches Buch wenden wir seine eigenen Worte an: ‚Gute Bücher, die vielleicht den Ertrag einer ganzen Lebensarbeit darstellen, in denen sich eine gereifte Menschlichkeit ausspricht (gereifte Menschlichkeit — das ist's), und die zu Führern durch des Lebens Wirren geeignet sind: wie selten geschieht es, daß ein solches Buch selbst von besseren Tagesblättern nach Gebühr gewürdigt wird!'" Neue Preußische (Kreuz) Zeitung.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 20 07 07 010 0